НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ • ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ

НАРОДОЗНАВЧІ ЗОШИТИ

2 (98) • 2011

БЕРЕЗЕНЬ—КВІТЕНЬ

THE ETHNOLOGY NOTEBOOKS

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ • ЗАСНОВАНИЙ У СІЧНІ 1995 р. • ВИХОДИТЬ 6 РАЗІВ НА РІК • ЛЬВІВ



Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту народознавства НАН України

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації № 15191-3763 ПР. Серія КВ ISSN 1028-5091

Адреса редакції: 79000, м. Львів-центр, проспект Свободи, 15
E-mail: inst@ethnolog.lviv.ua

ЗМІСТ

Статті

Публікації

Експедиції

Матеріали



Статті

Оксана ІВАНКОВА-СТЕЦЮК

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИФІКАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНИ НАПРИКІНЦІ XX — НА ПОЧ. XXI ст.: КОНФЕСІЙНИЙ АСПЕКТ

У статті розглядаються особливості формування ідентифікаційного простору України кін. XX — поч. XXI ст., зокрема аналізуються перспективи участі Церкви у становленні української громадянської нації в умовах поліконфесійного суспільства. Автор намагається поєднати макро- і мікропідходи, приділяючи особливу увагу аналізу повсякденного життєвого досвіду сучасних українців із широким використанням авторських емпіричних досліджень.

Ключові слова: ідентифікаційний простір, релігія, модель національної (державної) Церкви.

Суспільно-релігійна ситуація, яка склалася в незалежній Україні, принципово відрізняється від тієї, що була в радянські часи. Після тривалих років суворого атеїстичного режиму Церква отримала нагоду активізувати свій вплив на суспільство, ставши дієвим учасником етносоціальних процесів, зокрема, скерованих на пошуки ціннісних орієнтирів формування єдиного ідентифікаційного простору України.

Релігійні трансформації віддавна постають об'єктом уваги вітчизняних дослідників, в першу чергу істориків, які у своїх працях відтворюють історію становлення та розвитку християнства в Україні, досліджують вплив релігії на формування української нації, на розвиток духовної культури українського народу, аналізують діяльність Церкви у здійсненні культурних обмінів між Україною і світом. Праці В. Антоновича, М. Грушевського, І. Крип'якевича, О. Левицького, І. Огієнка та інших відомих українських мислителів становлять основу джерельної бази більшості сучасних досліджень суспільно-релігійної проблематики. Для вітчизняної науки особливо актуальними бачаться такі питання, як реалії та перспективи участі Церкви в процесах національного відродження, особливості духовно-релігійних ідентифікацій та релігійних практик, можливості широкого впровадження духовно-світської освіти (В. Бондаренко, В. Єленський, Р. Кирчів, А. Колодний, М. Маринович, Е. Мартинюк, Л. Рязанова, Л. Филипович). Водночас поки що недостатньо уваги приділяється вивченню соціоінтегративного потенціалу Церкви, зокрема, залишаються мало дослідженими конфесійні аспекти процесу творення нової української ідентичності.

Завдання нашої публікації вбачаємо у вивченні особливостей формування ідентифікаційного простору України кін. XX — поч. XXI ст., зокрема маємо намір проаналізувати перспективи участі Церкви у становленні української громадянської нації в умовах поліконфесійного суспільства. У своїй розвідці ми спробуємо поєднати макро- і мікропідходи, приділяючи особливу увагу аналізу повсякденного життєвого досвіду сучасних українців із широким використанням авторських емпіричних досліджень.

Наші міркування розпочнемо з короткого історичного екскурсу. В даному контексті нагадаємо, що кінець минулого століття ознаменувався масовим зверненням українців до релігії, що можна розглядати як одну із визначальних характеристик процесу долання «кризи ідентичності» «пострадянсько-

го» соціуму. Це був період гострого «розчарування» у марксизмі — вченні, яке тривалий час визначало сенс існування держави і окремих індивідів, позаяк вважалося єдино правильним, що нібито несло надію цілому людству, а насправді призвело до «порушення фундаментальних позицій і ціннісних орієнтацій духовного розвитку народу, які позначилися на вихованні кількох поколінь і отруйні злоякісні плоди яких ще довго даватимуться взнаки» [1].

«Те, що перестає існувати як ідея, зникає як дійсність» [2]. Тож коли стало зрозумілим, що зазнала краху не стільки система філософських, економічних та соціально-політичних поглядів, скільки ідеологія загалом, — утворився свого роду «ідеологічний вакуум», який необхідно було заповнити. Це стало поштовхом до актуалізації в українському суспільстві поч. 90-х рр. необхідності практичної реалізації гасла про національну інтеграцію в рамках загальнонаціональної ідеї. Її формулювання у перші роки української незалежності очікувалось не в останню чергу від Церкви, хоча це до певної міри суперечило «традиційним» уявленням про природу українського націоналізму, прихильники якого, в основному, покладалися не на релігійні критерії, а на відродження спільної історичної традиції [3].

У процесі демократизації політичного життя українського суспільства новітнє розуміння ролі Церкви як потенційного генератора національної ідеї почало поступово модифікуватися і стало вже не таким однозначним. Так, в середині 90-х рр. все ще залишалась поширеною думка про те, що українському народові потрібна своя сильна незалежна Церква [4]. Водночас з'явилась величезна кількість визначень національної ідеї, які вказували на існування державницьких, етнічних, егалітарних акцентів в інтерпретаціях представників «спеціалізованої ідеології» [5]. Зокрема, поширилася концепція «релігійного деномінаціоналізму», зміст якої полягає у тому, що жодна конфесія не може стати офіційною державною релігією (або недержавною, але офіційною), якщо суспільство є поліконфесійним [6].

Перше десятиліття XX ст. демонструє фактичну вичерпаність резерву звернення українців до релігії [7]. Відповідно, завершується і процес реформування та урізноманітнення конфесійної структури українського суспільства, що, втім, не призводить до послаблення міжконфесійної «конкуренції». Більше того, зниження можливостей розширюватися в «кількісному» відношенні лише активізує прагнення окремих Церков до посилення свого впливу в суспільстві. Тож хоча питання щодо перспектив участі Церков різних конфесій у формулюванні національної ідеї на поч. XX ст. вже не звучить з тією гостротою, як на перших порах епохи української незалежності, воно й надалі залишається актуальним, адже залишається актуальною потреба у виробленні національного консенсусу в українському суспільстві, яке стало «багатоскладовішим» в ідеологічному плані.

Оцінювати вплив поліконфесійності та визначати її роль у конструкції соціальних утворень можна по-різному, зрештою, як і аналізувати окремі історичні події та культурні явища, що були та є причиною цього феномена. В цьому взаємозв'язку можна виділити дві «полярні» точки зору. З одного боку, в контексті гуманістичної традиції, поліконфесійність (як і будь-який плюралізм) слід вважати добром і досягненням демократії, тобто оцінювати як «позитивне» явище. З іншого боку, поліконфесійність можна вважати конфліктогенним чинником функціонування суспільства, адже історія свідчить, що конфесії рідко співіснували мирно; між ними точилася боротьба, в якій гинули люди, ідеї, школи, твори мистецтва, храми. Релігійний вплив цих конфліктів виражався у прагненні церков до експансії, розширення територій впливу, збільшення кількості парафій та парафіян тощо. В цьому випадку релігійне почуття було «страшним вибуховим матеріялом, причиною страшних війн» [8]. Однак частіше підґрунтям міжконфесійних конфліктів були причини далеко не релігійні. Натомість конфесії виступали як провідники політичних, економічних, ідеологічних, культурних інтересів певних соціальних (національних, етнічних, субетнічних) груп, які боролися за свій вплив на суспільство [9]. Така ситуація до цього часу є актуальною для України, де люди часто попадають у «пастку конфесіоналізму та пошуків ідентичності», постійно запитуючи себе, ким вони є, «замість запитувати себе про те, до чого закликає Бог» [10]. Це, у свою чергу, посилює міжконфесійну «конкуренцію» в українському суспільстві. Суттєву роль у загостреннях міжконфесійних конфліктах відіграє і недосконалість системи взаємовідносин «держава-Церква» в сучасній Україні.

Так, на початках своєї незалежності наша держава зафіксувала «де юре» модель державно-церковних відносин, яка базується на законодавчо закріпленому принципі відмежування держави від Церкви (т. зв. *модель відділення*), згідно з яким «Церква і держава є партнерами, проте не підлягають одна одній» [11]. Однак, реалізувати «де факто» цю модель до цього часу повною мірою не вдалося, бо майже одразу модель відділення розпочала свого роду «дрейф» в бік іншої — т. зв. *національної (державної)*. В контексті останньої Церква розглядається як вагома умова збереження національно-духовних цінностей, що передбачає її (Церкви) залучення у всі сфери суспільного життя шляхом закріплення законодавчо державного статусу певної релігії [12]. Впровадженню такої моделі зазвичай передує т. зв. *релігійний ренесанс*, як це було, для прикладу, наприкінці XVI ст. в Україні, коли «розпочався жвавий культурно-національний рух, скерований першим ділом на оборону церкви своєї як своєї честі народної, як своєї власної душі [...], Церква стала центром українського національного життя; бачивши різні перепони для свого розвитку, українське громадянство горнулося до церкви як до єдиної національної інституції, де можна було почувати себе українцем» [13]. Цей рух, зрештою, призвів до того, що Київ отримав статус «найбільш покозаченого з усіх більших міст України, центральне явище церковного, культурного й національного життя України» [14].

У 90-х рр. в Україні склалася подібна ситуація: як засвідчують результати всеукраїнських соціологічних моніторингів [15], в цей час у суспільстві різко зріс рівень довіри населення до духовенства та Церкви, який залишається відтоді стабільно високим.

Зрозуміло, що можна виділити далеко не одну причину «дрейфу» від моделі відділення Церкви від держави до моделі національної (державної) Церкви в незалежній Україні. Однак, попри всю складність і багатофакторність процесу, думається, є підстави пояснити недієвість моделі відділення причинами ідеологічного характеру, зокрема, розпадом «радянського політичного канону», що базувався на трьох «китах» — цілісності, ієрархії та цілескерованості [16]. Далася взнаки і певна «традиція», в контексті якої, як вже зазначалося, Україна радянського періоду не була в повному сенсі секулярною, а була сакральною, «сповідуючи» марксизм, релігійними рисами якого були: строга догматична система; незмінність філософії науки; «священне писання» Маркса, Енгельса, Леніна, Сталіна; поділ світу на дві частини — віруючих-вірних і невіруючих-невірних; ієрархічно організована комуністична «церква» з директивами зверху; перенесення совісті на вищий орган комуністичної партії; тоталітаризм; фанатизм віруючих; відлучення і розстріл єретиків; недопущення секуляризації всередині колективу віруючих; визнання першородного гріха (експлуатації) [17]. Безумовно, ідеологія радянської держави, яка стала її «релігією», була «принципово антихристиянською» [18], а отже — приреченою на відхід у небуття. Криза «радянської» ідентичності виявилась «настільки всепроникаючою, настільки зарядженою негативною енергетикою, що як тільки дещо послабилася поліцейсько-тоталітарна система кріплення імперії зла, остання логічно зазнала [...] розвалу» [19]. Попри це, українське (уже пострадянське) суспільство, втративши свої ідеологічні орієнтири (а відтак — певну, хоч і не надто стійку і навіть вельми «сумнівну», ідентичність), уже через нетривалий час після проголошення незалежності відчуло потребу в ученні, яке було б альтернативним «всесильному, бо вірному» марксизмові і уможливило б формування нової ідентичності, а отже — консолідацію суспільства.

Рух до плюралістичного (в т. ч. поліконфесійного) суспільства неминуче передбачає переструктурування ідентифікаційного простору та переосмислення особистих ідентифікацій (які все більше стають незавершеними і відкритими). Відповідно, виникає плюралізм самоідентифікацій. Хтось за цих умов почуває себе комфортно, виявляючись, за висловом П. Бергера «віртуозами плюралізму» [20]. Однак, для більшості людей процеси пошуку нової ідентичності супроводжуються значними труднощами, що актуалізує потребу їх включення у різноманітні спільноти.

З огляду на зростаючий рівень довіри до Церкви, провідна роль в процесах формування ідентифікаційного простору України мала б відводитись саме цьому соціальному інституту. Однак, названа потреба залишилась практично нереалізованою. На нашу думку, таку ситуацію зумовлено низкою взаємопов'язаних чинників, а саме, відсутністю чітких критеріїв визначення «конфесійної більшості» в Україні; конкуренцією між низкою християнських конфесій за право отримання статусу державної Церкви;

успішністю окремих Церков у застосуванні технологій впливу на своїх прихильників, в тому числі — потенційних. На користь наших припущень наведемо такі аргументи.

З одного боку, в Україні фіксується найбільша кількість тих, хто декларує свою приналежність до православ'я, що дає певну «фору» православним церквам у їх прагненні до лідерства. Так, за даними соціологічного дослідження, виконаного Інститутом соціології НАН України в межах загальноєвропейського моніторингового проекту «Європейське соціальне дослідження» (ESS), до православ'я відносять себе 60% українських громадян; при цьому кількість православних респондентів, які означили свою «конфесійну ідентичність» як «просто православні», виявилась найбільшою — 63,2% [21]. З іншого боку, позаяк питома вага воцерковлених (тобто тих, хто не лише ідентифікує себе з певною Церквою, але й провадить відповідний спосіб життя, зокрема активно бере участь у релігійних практиках та намагається слідувати релігійному вченню) серед греко-католиків (і не лише в Галичині) традиційно є значно більшою, ніж серед прихильників православ'я (для прикладу, за даними названого дослідження ESS, воцерковленими є лише 2,9% «просто православних»), вагомі шанси вважатись національною Церквою має і УГКЦ. Про це, зокрема, свідчить регулярний приріст греко-католицьких громад по лівий бік Збруча та перенесення у серпні 2005 р. головної кафедри УГКЦ до Києва. Іншими словами, має місце певна експансія Греко-Католицької Церкви в регіони, для яких ця конфесія не є традиційною. Вважаємо таку ситуацію закономірною, адже, як відомо, католицькі Церкви мають великий досвід «навертати на католицтво шляхтичів православних і протестантів [...], виховуючи горячих агентів католіцизму» [22]. Вагомим аргументом на свою користь в означеному контексті УГКЦ вважає і те, що саме католики східного обряду можуть бути посередниками у діалозі між різними християнськими традиціями, скерованому на зближення партнерів, позаяк виступають як свого роду «пограниччя, де зустрічаються Схід і Захід» [23]. Водночас зауважимо: сказане зовсім не означає, що православні Церкви залишаються пасивними; вони також застосовували і застосовують певні соціальні технології з метою посилення своєї значущості та підвищення свого статусу в суспільстві (згадаймо хоча б «церковні ходи» представників УПЦ (МП) в період помаранчевої революції чи їх публічні протести в коаліції з партіями «Держава» та СППУ проти переїзду резиденції УГКЦ до столиці). Відтак за право отримання статусу державної Церкви в Україні (хай навіть наразі неформального) сьогодні претендують водночас декілька Церков: Українська Православна Церква Київського Патріархату (УПЦ КП), Українська Православна Автокефальна Церква (УАПЦ), Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ) і навіть Українська православна Церква (УПЦ) — Московського Патріархату. Претензії названих Церков декларуються по-різному: в одних випадках це робиться відкрито, в інших — завуальовано. Це, однак, не впливає суттєво на ситуацію в цілому, адже, розуміємо, що є всього два способи розв'язання ідейного протиріччя, на що цілком доречно вказував свого часу Д. Донцов: «[...] Противні ідеї можна погодити в подвійний спосіб: або підпорядкувати їх одній сильній «вищій ідеї», на підставі обопільного розуміння, або на підставі взаємовідношення сил. Перший спосіб стремить до угоди, другий до повалення ворожої ідеї» [24]. Загострення міжконфесійних конфліктів не в останню чергу зумовлено і бажанням низки Церков впливати на свідомість своїх вірних, прямо чи опосередковано пропагуючи ефективність впровадження державної моделі взаємовідносин між державою і Церквою в Україні під *власною* егідою. Відтак суттєво зростаючою бачиться роль конфесійної спільноти в житті українського суспільства в цілому та окремого індивіда зокрема.

Нагадаємо, що конфесійну спільноту в наукових студіях визначають як релігійну групу, що склалася в процесі відправлення спільних релігійних обрядів; конфесійна спільнота може поставати водночас і як локальна територіальна громада (прихожани храму). В будь-якому разі, вона, як і будь-яка інша спільнота, може визначатися з позицій аналізу структури та функцій. Водночас, в контексті тематики нашої публікації, актуальним бачиться підхід, згідно з яким конфесійна спільнота розглядається як цілісне середовище, що виконує функції арбітра при здійсненні індивідом життєвого вибору. В цьому випадку спільнота або заохочує дії осіб, які входять до неї (за умови, якщо ці дії узгоджуються з відповідними стандартами соціальної поведінки), або пригнічує

відхилення в поведінці своїх членів від відповідних стандартів. Іншими словами, йдеться про середовище соціалізації індивіда, яке (навіть в урбаністичному контексті) слід віднести до спільнот традиційного типу, адже першочерговим «організатором» комплексу соціальних дій, що виконуються членами конкретної спільноти від імені останньої, тут виступає традиційна культура. Означений підхід має широкі евристичні можливості, наприклад, дає змогу розглянути питання співвіднесення конфесійної приналежності віруючих з їх ціннісними (а отже — соціокультурними) орієнтаціями, а відтак — з різними формами вияву та видами соціальної поведінки.

Як приклад можемо навести відоме дослідження Е. Дюркгайма, в якому, зокрема, соціолог намагається дати відповідь на запитання: як корелюють між собою такі ознаки, як приналежність індивіда до певної релігійної конфесії і його схильність до суїциду. У своїй праці дослідник доходить висновку, що посилення самогубного потягу зазвичай постає не як результат приналежності до певної конфесії, а внаслідок занепаду традиційних вірувань, який призводить до морального індивідуалізму [25]. Маємо нагоду навести ще декілька прикладів дослідження існуючих відмінностей в ціннісних системах представників різних конфесійних середовищ. Так, в 50-ті рр. XX ст. американським соціологам вдалось виявити суттєві розходження між протестантами та католиками у трактуванні ними цінності «свобода слова», а також в їх ставленні до азартних ігор, вживання спиртного, абортів і розлучень. Цікаві результати було свого часу отримано білоруськими вченими, які наприкінці 80-х — поч. 90-х рр. вивчали соціокультурні відмінності між віруючими різних християнських конфесій. На рівні соціологічного аналізу ці відмінності виявились в першу чергу у суттєвій соціально-демографічній диференціації віруючих різних конфесійних напрямків. Зокрема, дослідження продемонструвало, що ріст протестантських (і особливо неопротестантських) громад відбувається, в основному, за рахунок молодих, освічених чоловіків та жінок, які достатньо успішно адаптувалися до ринкових реформ, уміють вирішувати свої матеріальні проблеми. В їх психоемоційному стані домінують почуття впевненості і бажання діяти. Навпаки, представники православних громад виявилися найчастіше жінками середніх (35—50) років, які з великими труднощами долають матеріальні проблеми, відчувають страх перед нововведеннями і, відповідно, недовіру до них. Католики за своїми поглядами займають ніби проміжне становище між протестантами та православними: вони погано пристосовуються до нових економічних умов (можливо, в силу того, що у цій групі більше осіб старшого віку), але зберігають оптимізм і довіру до реформ [26].

Оскільки в основі спрямованості соціальної поведінки індивіда зазвичай лежать певні розуміння власної ідентичності [27], зазначені позиції можуть мати свої «еквіваленти» на рівні ідеологічних настанов в цілому, зокрема позначатися на ставленні окремих індивідів до об'єктів свого політичного вибору [28]. Настанови індивіда в цьому випадку постають як такі, що зумовлені відмінностями у практичному соціальному досвіді, який склався у різних конфесійних середовищах з орієнтаціями на відповідні цінності. Відтак конфесійна спільнота постає як утворення, що характеризується наявністю відповідних соціальних норм та зразків поведінки, які приймаються індивідами та скеровують певним чином їхню діяльність, тобто виконує інституційні функції.

Спробуємо розглянути інституційні функції конфесійної спільноти, базуючись на матеріалах проекту ***«Соціокультурні чинники політичного вибору Галичини (конфесійний аспект)»***. Проект здійснювався Лабораторією соціальних досліджень Центру підтримки приватної ініціативи (за безпосередньою участю автора) з метою проаналізувати особливості соціально-політичних орієнтацій сучасних українців — представників різних конфесійних спільнот. Його емпіричну базу становлять дані фокус-групових інтерв'ю з представниками різних конфесійних середовищ в містах Західної України (Львів, Дрогобич, Белз, Коломия, Кременець).

Дослідження проводилось у два етапи з інтервалом у п'ять років. Перший етап відбувся весною 2001 р., другий — весною 2006 р., тобто, в обох випадках, приблизно через рік після президентських виборів в Україні. У зв'язку з цим можна говорити про деяку схожість дослідження з так званим «поствиборним», які є, по суті, різновидом, аксіодослідження (дослідження, в якому вивчається структура цінностей), адже в цьому випадку за основу береться принцип «усталеності» поглядів електорату, його *стабільні* цінності та настанови (останні, вва-

жається, частково можуть піддаватись впливу зовнішніх чинників напередодні виборів, а після їх завершення «все стає на своє місце») [29]. В цьому контексті підкреслимо: особливою стабільністю характеризується електоральна поведінка осіб зі сформованою ідеологічною самоідентифікацією. Позаяк будь-яка ідея починає працювати лише ставши елементом повсякденного життя соціуму, консолідуючи і спрямовуючи поведінку соціальних груп і спільнот [30], ідеологію тут трактуємо як прихильність ідеям, які відображаються не лише у політичних поглядах, але й в релігії, моралі, культурі в цілому.

В основу аналізу даних фокус-групових інтерв'ю було закладено розуміння релігії як соціального явища, що має складний і багатоплановий характер. Серед розмаїтих функцій, які виконує релігія в суспільному житті, ми виділили кілька найсуттєвіших в контексті тематики дослідження:

• *світоглядна* — виражається у впливі на свідомість людини релігійної доктрини, уможливлює відповіді на багато істотних для неї питань;

• *оцінно-нормативна* — реалізується через систему цінностей і норм, які є духовними орієнтирами віруючої людини;

• *політично-ідеологічна* — виражається в творенні релігією взірців суспільного життя;

• *обрядово-естетична* — задовольняє потреби емоцій, що виражаються природним потягом людини до красивого;

• *компенсаторна* — релігія компенсує людині в рамках її віри те відчуття психологічного захисту, яке може бути втрачено під тиском зовнішніх обставин, що не піддаються контролю з боку індивіда.

Аналіз фокус-групових інтерв'ю дав змогу виявити суттєві відмінності у ціннісних системах християн різних конфесій, зокрема, виділити кілька типів та підтипів моделей духовно-релігійної ідентичності, залежно від того, яка функція релігії є домінуючою для індивідів, а також — від «ранжування» інших функцій в системі їх цінностей.

1. Модель **афіліативної** духовно-релігійної ідентичності.

В моделі афіліативної духовно-релігійної ідентичності на перший план висувається намагання індивіда вирішити нагальні життєві проблеми за допомогою звернення до віри. Спілкування з Богом, спілкування з одновірцями створюють надійний психологічний захист від повсякденних життєвих і особистих проблем [31]. Здійснення певних релігійних практик дозволяє індивідам налагодити міцні соціальні зв'язки та сформувати досить цілісний світогляд, що, в свою чергу, допомагає створити потужну систему психологічного захисту (у формуванні конкретного типу духовно-релігійної ідентичності важливим моментом є зміна кола спілкування, внаслідок чого індивіди стають впевненішими у собі). Як приклад середовища формування певної ідентичності у нас в дослідженні виступають конфесійні спільноти *протестантів*.

Фрагменти стенограм фокус-групових інтерв'ю:

«Я не мав ні сім'ї, ні нормальної роботи. Я працював під землею в шахті проходчиком. Я не мав ні хати, я жив у гуртожитку, ні нормальних друзів, з якими тільки проводив час в барах і ресторанах. І в один вечір Господь абсолютно змінив моє життя [...]. То був Різдвяний концерт, і Господь сказав мені: «Ось ти був на цікавому концерті і багато пережив на ньому цікавих хвилин, переживання. А де ти зараз? Зараз немає з тобою, немає ні друзів, ні Піцунди, Сочі, де ти колись їздив по курортах. Це все відійшло. В пам'яті нічого, попереду нічого, а позаду 33 роки життя, вік Христа і ніяких перспектив». І я запитую: «А як же дальше, як мої друзі?» Господь каже: «Я тобі дам нових друзів. Я тобі дам нове життя».

2. Модель **ортодоксальної** духовно-релігійної ідентичності.

Основними характеристиками ортодоксальної духовно-релігійної ідентичності є становлення світогляду, яке проходить за постійної участі процесів рефлексії. На перший план висувається усвідомлення істинності обраного шляху; традиційні релігійні канони сприймаються як центральний незмінний елемент буття взагалі і особистісної картини світу зокрема. Індивіди не відокремлюють своє духовне життя від «світського». За даними фокус-групового дослідження, така модель ідентичності формується, в першу чергу, в конфесійних спільнотах *православних* (*Московський Патріархат*). На момент проведення ФГІ у структурі життєвого досвіду дискутантів переважав такий процес, як інституційні взірці — все їх життя було підпорядкованим православним канонам, приймаючи які, учасники дискусій декларували бажання реалізувати їх у своїй біографії. Од-

нак намагання жорстко слідувати взірцям в цьому випадку не носить характеру «придушення». Православні канони розглядалися лише як основа формування глибинної релігійної ідентичності, здатності переборювати труднощі існування і формування оточуючого світу за певними законами.

Фрагменти стенограм фокус-групових інтерв'ю:

«Я виросла в православній сім'ї. З дитинства ходжу до церкви... тим більше батько мій працює священнослужителем. І вже сьомий рік працюю викладачем богословсько-регентського відділення... Також працювала регентом...».

«Бабця моя із родини священників, 12 поколінь священників було. Українських священників (тоді Православна Церква була єдина). Але батько завідуючий кафедрою був, і виховувався я в атеїстичній сім'ї. Був «обурєваємий гординєй» [...]. Навчаючись в університеті у Львові [...] займався атеїстичною роботою. Вів непримириму боротьбу [...] з будь-якими проявами релігійної свідомості серед [...] людей. Пізніше [...] 7 років викладав різні предмети, але серед них і основи наукового атеїзму... Все оточення було атеїстичним і наскрізь пронизаним богохульницькими настроями [...]. Були серйозні розмови, вивчалася дуже серйозна література. Як богословська, так і атеїстична, наукова, погляди філософів тощо [...]. Прийшов я до Бога з молитвою. Просто попросив Христа, щоб увійшов у серце моє. І таким чином Бог увійшов у моє серце, я став віруючою людиною [...]. Мав можливість, прийшовши до Бога, спілкуватися із представниками різних конфесій... І прийшов до висновку, що все-таки істиною, вірною дорогою до спасіння — до спасіння світу, не персонального спасіння [є православіє]. І я мушу раді Господа нашого, мушу зробити все, що від мене залежить, щоб славить Господа, вірною дорогою йти і, можливо, світ стане, навіть через мене, на капелечку кращим. Оце, якщо в двох словах, яким чином я прийшов до православ'я».

«Приписи, виконання приписів православ'я і приписів Святого Письма, святих отців наших являється обов'язковим атрибутом істинності православ'я. Тобто виконання приписів це як атрибут істинності православ'я».

«Був такий в 70-х роках в Америці монах, Серафім Роуз. Він казав: «Православіє — це не религія, це життя»... Тобто, виконуючи всі приписи в православії, ми тоді будемо називатися істинними православними...».

<u>3. Модель **національної** духовно-релігійної ідентичності.</u>

Третя з виділених нами моделей духовно-релігійної ідентичності, яку ми означили як національну, на перший план висуває можливість узгодити свої релігійні переконання з іншими ідеологічними компонентами свідомості, в першу чергу — національними переконаннями, а також політичними поглядами, мораллю. Національна духовно-релігійна ідентичність передбачає усвідомлення народної традиційної культури як «інтегральної складової культури нації, одного з найголовніших (поряд з мовою) її етноінтегруючих і етнооберігаючих показників і чинників» [32]. Для такої моделі характерною є біографічна схема діяльності: індивіди мають власні плани реалізації певних намірів у житті, плани становлення себе як особистості і намагаються їх втілити у життя. Поступове поглиблення релігійності представників цих середовищ відбувається на фоні традиційних практик, властивих їх родинам і найближчому оточенню; проте це не свідчить про сліпе підкорення інституційним взірцям. Навпаки — життєвий вибір індивідів є самостійним, хоча характер мотивацій його здійснення може бути найрізноманітнішим.

На основі аналізу отриманих в результаті проведення ФГІ емпіричних даних ми також вивели два *підтипи* моделі національної духовно-релігійної ідентичності — **свідомо національний** та **емоційно національний**. Для підтипу **свідомої національної духовно-релігійної** ідентичності є характерним *свідомий* вибір індивідом своєї Церкви, переконаність у правильності свого вибору — як в канонічному, так і в ідеологічному аспектах, поступовість прийняття рішень, усвідомлення своїх цілей, розуміння спілкування з Богом як потреби діяти відповідно до обраної системи цінностей, все глибше проникнення у сутність речей, праця над собою. Джерелом формування даної моделі можуть слугувати конфесійні спільноти греко-католиків.

Фрагменти стенограм фокус-групових інтерв'ю:

«РПЦ як християнська Церква відрізняється від греко-католицької лише тим, що вона не є національною, бо всі решта канони християнства

для мене є абсолютно однаковими. Відсутній націоналізм, державність».

«Національні традиції в нашій сім'ї були. Через це у нас у родині не було питання Церкви. Ми завжди ходили до церкви, тоді ще було, в принципі, багато що заборонено, і я ходив собі до церкви по святах. Тато мене приводив до церкви. І коли в школі […] забороняли, то тато казав, що тато вирішує, що має робити спочатку дитина».

«Якраз на переломі... політичного нашого українського визнання[…] ми почали розуміти, нас почали вчити, що це таке греко-католицька Церква й інші Церкви, почали ми боротися за неї […]. Я думаю, що ми зробили все, що ми мали зробити. Тепер кожний робить більше[…]. Ну, як християнин, від того, що я греко-католик, я маю моральне задоволення».

«Якщо не будемо визнавати Христа, то[…] ми забудемо і про свою національну свідомість, про свою про державність[…]. Ми не будемо дбати про свої покоління, про своїх нащадків».

«Христос на першому місці, на другому місці національна свідомість[…]. Як виховаємо сім'ю у любові до Бога, у любови до своєї держави, то буде порядок в дійсності і в державі».

«Якщо би зникла УГКЦ, у нас нації взагалі би не було. Прошу — це Схід маєте. Там немає національної Церкви».

Для підтипу **емоційної національної духовно-релігійної ідентичності** характерні *емоційні* характеристики індивідами свого духовного вибору. Канонічність і «національність» Церкви тут трактується як певна історична тяглість, уособлення психокультури соціуму. Поведінка індивідів в повсякденному житті (вербальна) узгоджується з певною системою духовних цінностей і переконань. Така модель найчастіше формується в середовищі православних Київського Патріархату.

Фрагменти стенограм фокус-групових інтерв'ю:

«Мені в житті доводилося дуже багато бути в різних церквах... Ну, що хочу сказати про УПЦ КП. Так як для мене, вона є найбільш такою, я би сказав, правдивою. Сама літургія, яка проходить, вона в такому торжественному обряді, більш, ніж в тих інших Церквах. І то в мене таке захоплення від того є. І я поважаю настоятеля даної церкви, в якому обряді він проводить ту літургію. Ну так, як для себе, мені воно найкраще подобається. Найбільше імпонує».

«Я родився тут, в тому селі. Мати моя, батько […] належали до Православної Церкви. І я був вихований в такому дусі, що треба ходити і відвідувати церкву. Хоч за то поплатився досить здорово […]. Працював у Буську […]. Прийшов час обирати якийсь свій життєвий шлях. Женитися. Брав шлюб в тій церкві. Отець[…] небіжчик Давидович вінчав у 69-му році, відкрито, в неділю, після служби[…]. І за то я був покараний, виключили мене моментом із комсомолу. Погроза була виселити мене в Сибір[…]. Але з роботи не вигнали, і так ми з жінкою виховали дітей. Діти наші хрещені в тій церкві, вінчалися теж в тій церкві. І вже внуки наші теж в тій церкві вінчалися. І так, що ми належимо до нашої, я би сказав, правдивої Православної Церкви. І доки так буде призначене наше життя, я думаю, змін ніяких не буде».

«Ми ж Україна, в нас є своя держава, і в нас має бути своя Церква. Віра, Бог один, звичайно, але Церква в нас повинна бути наша, українська».

«Я притримуюся [саме] Православної Церкви, адже ж вона споконвіку є нашою...».

«В католицькій Церкві пішла музика, орган... А в нас воно є торжественно, набожно. І ми відчуваємо... задоволення, моральний віддих від того всього, що нас окружає...».

Що стосується ідеологічних орієнтацій учасників дискусій, зокрема, їх відображення при здійсненні політичного вибору, то тут можемо виділити такі чинники формування їх позиції:

- (мікро)соціокультурне середовище з притаманними йому орієнтаціями на християнські цінності;
- (макро)соціокультурне середовище «реального соціалізму», в умовах якого виховувались індивіди з усіма його позитивними та негативними рисами («батьківська» турбота держави про своїх громадян; міф сильної — «единой и неделимой» слов'янської держави «Великая Русь»; тоталітаризм, в тому числі — відсутність права на свободу совісті тощо);
- вплив ідеології націоналізму (в т. ч. — міф могутньої національної держави);
- вплив іміджу суспільства ліберально-демократичних цінностей, іміджу «західного» стилю життя (в т. ч. — міф сильної християнсько-протестантської

держави на зразок Америки) у ситуації масового усвідомленого і неусвідомленого протесту проти тоталітарного розкладу суспільства за часів «застою».

Зрозуміло, така «комбінація» чинників, що до того ж діє в «аномічному» контексті, тобто в суспільстві зі зруйнованими нормами та розбитими цінностями, в якому панує моральна, естетична і соціальна анархія [33], не може не породжувати суперечливості думок наших інформантів. Відтак отримуємо ситуацію, коли суспільні преференції та пов'язані з ними цінності є у великій мірі персоніфікованими та орієнтованим на символічні уявлення. Саме тому, розглядаючи інтерпретації учасниками ФГІ суспільно-політичної ситуації в Україні, ми в першу чергу спробували виявити свідоцтва, які б вказували на прихильність інформантів до тої чи іншої форми суспільного устрою як одного з важливих емпіричних показників їх політичного вибору та виявити зв'язки між певною моделлю духовно-релігійної ідентичності і громадянською позицією індивідів. Остання, згідно даної аналітичної схеми, мала б виявлялася у свідоцтвах, які б вказували на ототожнення учасниками фокус-груп «доброго» суспільного ладу з канонічними цінностями ліберально-демократичної ідеології або ж, навпаки — тоталітарним устроєм. При виборі критеріїв оцінки принципів суспільного ладу було використано модифікований варіант методики, яка забезпечує оцінку значущості принципів організації форм соціально-економічного та соціокультурного устрою [34].

Оцінені в такий спосіб свідоцтва учасників фокус-групових інтерв'ю у першому наближенні вказують на певну прихильність інформантів до цінностей та принципів організації соціуму тоталітарного взірця. Зокрема, можна з великою мірою ймовірності припустити, що дискутанти хочуть жити в суспільстві, де є єдина сильна влада, яка сама видає закони і стежить за їх виконанням, при цьому в інтересах держави певні закони (зокрема, свобода совісті) можуть бути і порушені. Зауважимо: в даному випадку аж ніяк не йдеться про потребу в тоталітаризмі радянського зразка, ностальгію за абстрактною сильною рукою, а лише про те, що прихильність до тоталітарної моделі організації суспільного життя в свідомості віруючих ототожнюється з такою організацією соціально-політичного устрою країни, при якому буде в найкращій мірі забезпечено впливовість і сила *їх* Церкви. Іншими словами, тут ідеться про пошук рівноваги між двома інстинктами — колективізму та індивідуалізму, «на якому обидва інстинкти знайдуть своє гармонійне задоволення» [35].

Типові висловлювання учасників фокус-груп:

«Мені хотіло б ся, щоб в Україні, раз була Київська Русь і вернулася митрополія — та, яка була за часів хрещення Русі, значить, України. І наприклад, от як було нам, християнам православним тяжко пережити, коли святкування 1000-ліття хрещення Русі святкувалось не в Києві. Може, святкувалося, в церквах відмічалося, але торжественно воно святкувалося в Москві. А воно фактично мало би бути в нас, в Україні. Адже хрещення Русі почалося з України. І от дуже через то хотіло б ся нам, щоби нам вернули... нашу Церкву... наше надбання, яке було в нашого українського народу [...]. Якщо буде очолювати Київський Патріархат, значить воно буде [...]. Дай Боже, щоб воно так було».

«Церква Київського Патріархату зазнала великих переслідувань з боку Московського Патріархату в останній час, як вона від'єдналася. І сам владика Філарет, який став на шлях, щоби нас об'єднати всіх християн в [...] єдину християнську українську Церкву, так як Україна є самостійна... Я вірю, що якщо дасть Бог сили і наснаги [...], щоб таки наша українська християнська Церква Київського Патріархату [...] об'єднала під своїм крилом всі Церкви, і щоб в нашому українському народі не було різних течій [...]. І от я думаю, що ми всі повинні звернутися до того, щоб ми були християнами і згуртувалися навколо Київського Патріархату» (фрагменти ФГІ в середовищі представників громади УПЦ КП).

«Є дві Церкви в Україні, які мають бути визнані, бо так історично склалося. Але у нас ще нема національної Православної Церкви [...]. Вона ще не несе ту всю повноту національної ідеї, що несе УГКЦ [...]. В наш час от навіть [...] стараються вразити тим, що «у вас у церкві при проповіді можна слухати політику». Так. Наша Церква то є наша політика. Ми єдині в тому, тому що ми національна Церква».

«Наша Церква об'єднала [як] Вселенська Церква [інші українські Церкви]... Була би одна Церква, і не треба нам було би... розумієте, греко-католицької, православної... зі всякими розклад-

ками…і з цим усім. В нас була би одна Церква, всі люди були би нормальними християнами і ніхто би про ці речі не думав» (фрагменти ФГІ в середовищі представників громади УГКЦ).

Втім, таку ситуацію можна розглянути і в іншому вимірі. Так, говорячи про взаємозв'язок між конфесійним вибором і політичними орієнтаціями, ми не повинні забувати, що мова тут може йти не стільки про сьогоденні проблеми, яким політичні організації приділяють найбільшу увагу, скільки про ідеї універсального змісту, глобальні — як на погляд конкретного соціуму — проблеми, займатися якими політична організація може лише тоді, коли організація релігійна виявляє свою неспроможність у цій сфері, адже «як віра втілюється в церкві, так національна містика — в політиці» [36]. Саме в цьому випадку, коли відбувається «вмішаніє світських людей до справ церковної управи» [37], тобто з привласненням світською елітою функцій еліти духовної, відкриваються широкі можливості до впровадження тоталітаризму в політичному устрої держави.

Водночас варто зауважити, що сказане фіксує лише певного роду тенденції, які не є вираженими тією мірою, щоб говорити про якусь сформовану колективну думку; особливо слід звернути увагу на відсутність в учасників дискусій чіткої мотивації для здійснення християнами політичного вибору у сенсі «*високої* політики» (особливо це виявляється в спільнотах протестантів). Тобто можемо констатувати, що в суто «політичному» аспекті конфесійне середовище не надає індивіду послідовної системи нормативів поведінки, яка б не містила внутрішніх протиріч. Водночас якщо подивитись на проблему в ширшому вимірі, то маємо достатньо підстав охарактеризувати конфесійну спільноту як соціальний організм, здатний наділити її членів почуттям солідарності і приналежності до спільноти і в такий спосіб впорядковувати їх життя не лише в межах локальної спільноти, але й суспільства загалом.

Що ж стосується перспектив впровадження державної моделі взаємовідносин «держава — Церква» в Україні, то на перший погляд начебто видається, що ця модель містить певну загрозу для українського соціуму, який є досить різноманітним у конфесійному аспекті. Відтак за умови різкого впровадження національна модель може виявитись конфліктогенною і загострити вже існуючі соціальні проблеми, пов'язані з пошуками ідентичності індивіда. І не лише конфесійної, але й соціокультурної, етнічної і навіть — політичної. Така ситуація, у свою чергу, може призвести до протистояння ідентифікаційних утворень типу «ми» і «вони», а відтак — утруднити процеси солідаризації в українському суспільстві та інтенсифікувати спрямовані на усвідомлення і окреслення меж «своїх» та «інших» сегментів соціального простору [38]. Відтак начебто напрошується висновок про доцільність відділення Церкви від держави.

Однак, згідно свідчень учасників ФГІ, модель відділення також не задовольняє багатьох очікувань українських громадян, які прагнуть до (ре)конструювання (хай навіть дещо «штучно») національної ідентичності за підтримки «легітимного» ідейно-духовного наставника. Більше того, можемо спостерігати все сильнішу суспільну потребу у проголошенні на державному рівні єдино «правильної» ідеології, тобто базованій на апріорно істинних цінностях, які всім зрозумілі і обговоренню не підлягають. В цьому випадку особливо актуалізуються традиційні цінності українців, збереження та відродження яких у сучасному житті може постати як дієвий чинник збагачення духовності сучасної людини [39], адже «усе те, що не втратило зв'язку з […] потребами сучасника, не тільки продовжує жити й функціонувати, але й набуває […] ширший, ніж раніше культурний резонанс» [40].

Таким чином, обираючи між національною моделлю та моделлю відділення на користь останньої, ми повинні бути свідомі того, що в такий спосіб практично невикористаними залишаються можливості релігії як ефективної технології згуртування суспільства. Натомість за такого вибору зростає ризик використання силових методів розв'язання соціальних протиріч в українському соціумі, який все ясніше усвідомлює, що «сама по собі думка про національність ще не може довести людей до волі й правди […]. Треба шукати всесвітньої правди» [41]. До українців поступово приходить усвідомлення того, що «коли Україна хоче вийти зі стану провінції, мусить витворити в собі, крім волі до влади, ту велику всеобіймаючу ідею, ідею опанування духового, економічного і політичного нації. Без такої ідеї ми все лишимося нацією уярмленою, провінцією, народом, що житиме роздвоєною душею, не в стані витворити збірної волі»

[42]. Тож, гадаємо, на даному етапі розвитку українського суспільства варто говорити не стільки про недоречність, скільки про передчасність впровадження національної моделі в Україні.

Водночас слід взяти до уваги, що для того, аби Церква могла зіграти роль одного з чинників національної інтеграції, зовсім необов'язковим є попереднє об'єднання провідних конфесій. Адже тоді духовне об'єднання нації виявилося б поставленим у невиправдано велику залежність від екуменічних та інших «об'єднавчих» процесів, які наразі не відбуваються інтенсивно. Втім, в українському суспільстві поступово з'являється розуміння необхідності перманентного міжконфесійного діалогу з метою якомога ширшого задоволення потреб Церкви в контексті тих можливостей, які надає наша епоха на шляху до християнської єдності [43].

На завершення додамо: будь-яка ідея (в тому числі й українська національна), якою б всеохоплюючою і загальновизнаною вона не стала у майбутньому, на момент її формулювання є прийнятною лише для окремої спільноти, яка її підтримує і втілює в життя. Відтак зіграти роль консолідуючого чинника в Україні *теоретично* може кожна з наявних в ній Церков, і лише від них залежить, чи ця роль котрійсь із них дістанеться. Більше того, з урахуванням геополітичного положення України, яка завжди була в зв'язках із Західною Європою, переймаючи всі живі культурні течії, постаючи водночас як «найдальше на схід висунутий бастіон європейської культури» [44], маємо підстави сподіватися, що у випадку знайдення «українського консенсусу» і творення нової української ідентичності, з часом зможемо претендувати й на те, що «новоевропейське українство (новоукраїнська цивілізація) може поступово доповнити, добудувати саму европейську духовність. І тоді ми вже станемо в Европі не тільки українським українством, але й Новим Европейством. Якщо, ясна річ [...] волітимемо понадцінностей і понадзавдань, бо ж тільки сповнення цих останніх здатне забезпечити основну передумову до здійснення справді найграндіознішого для нас самих і справді щонайскладнішого для нас завдання, — знову стати самими собою» [45].

Безумовно, реалізація висловлених ідей потребує — в кожному окремому випадку — їх підтримки українськими громадянами, в тому числі, і в процесі політичного волевиявлення. І якщо з'являться реальні пропозиції в цьому плані з боку Церкви, можна сподіватися результативного громадянського, політичного діалогу в Україні та, як наслідок, посилення вже реально фіксованої тенденції до конвергенції ідеологічних орієнтацій християн різних конфесій «у системі органічного загальнонаціонального культурного кровообігу» [46]. Таким чином, взявши на себе відповідальність за формування новітньої української ідентичності, Церква зможе постати як вагомий чинник консолідації новітньої української нації.

1. *Кирчів Р.* Проблеми національної духовності і енцикліка «Сотий рік» / Роман Кирчів // Церква і соціальні проблеми : зб. наук. праць / уп. В. Кучерявий. — Львів, 1993. — С. 390.
2. *Донцов Д.* Дві літератури нашої доби / Д. Донцов. — Львів, 1991. — С. 69. — (Репринтне видання 1958 р. Видавництво «Гомін України», Торонто).
3. *Армстронг Дж. А.* Український націоналізм / Дж. А. Армстронг ; пер. з анг. // Зустрічі. — 1991. — № 2. — С. 112—113. — (розділ з книжки Ukrainian Nationalism, 3 ed., Englewood, 1990).
4. *Бондаренко В.* Церкви України: пошук власного шляху / В. Бондаренко, В. Єленський // Людина і Світ. — 1993. — № 1. — С. 6—10 ; *Бондаренко В.* Церква, держава, суспільство / В. Бондаренко, В. Єленський // Людина і Світ. — 1994. — № 1. — С. 2—8.
5. *Оссовський В.* Громадська думка про соціополітичний устрій України / В. Оссовський // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2000. — № 4. — С. 107.
6. *Шевчук Л.* Сакральна географія / Л. Шевчук. — Львів, 1999. — С. 111.
7. *Рязанова Л.* Релігійні ідентифікації та практики / Л. Рязанова, О. Сєвєкіна // Соціокультурні ідентичності та практики / за ред. А. Ручки. — К., 2002. — С. 291.
8. *Донцов Д.* Націоналізм / Д. Донцов ; Українська видавнича спілка, Ліга визволення України. — Лондон ; Торонто, 1966. — С. 31.
9. *Бойко М.* Поліконфесійність нації і національна культура / М. Бойко, М. Кирюшко // Культурне відродження в Україні. — Тернопіль, 1993. — С. 126—127.
10. *Аржаковський А.* Бесіди з Блаженнішим Любомиром Гузаром: До постконфесійного християнства / А. Аржаковський ; пер. з франц. — Львів, 2006. — С. 79.
11. Там само. — С. 39.
12. *Рязанова Л.* Государственно-церковные отношения в Украине: дрейф от модели отделения к модели национальной (государственной) церкви / Л. Рязанова // Проблеми розвитку соціологічної теорії. Трансформа-

ція соціальних інститутів та інституціональної структури суспільства. — К., 2003. — С. 510—511.
13. *Огієнко І.* Українська Церква / Іван Огієнко // Нариси з історії української православної Церкви : у 2 т. — Т. 1—2. — К., 1993. — С. 121. — (За вид. Огієнко І. Українська церква. — Прага, 1942. — Т. 1—2).
14. *Грушевський М.* Історія України-Руси. — Т. VII. Козацькі часи — до р. 1625 / Михайло Грушевський. — К., 1995. — С. 425.
15. *Головаха Є.* Пострадянська деінституціоналізація і становлення нових соціальних інститутів в українському суспільстві / Є. Головаха, Н. Паніна // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2001. — № 4. — С. 12.
16. *Ионин Л.Г.* Социология культуры: учеб. пособие / Л.Г. Ионин. — М., 1998. — С. 168—169.
17. *Бердяев Н.* Царство Духа и царство кесаря / Н. Бердяев. — М., 1995. — С. 338—339.
18. *Пилипенко В.* Владна еліта у контексті суспільного розвитку / В. Пилипенко, Ю. Привалов, В. Ніколаєвський. — К., 2008. — С. 118.
19. *Кирчів Р.* Етюди до студій над українським народним анекдотом / Роман Кирчів. — Львів, 2008. — С. 237.
20. *Кравченко С.* Социология модерна и постмодерна в динамически меняющемся мире / С. Кравченко. — М., 2007. — С. 119.
21. *Рязанова Л.* Українське православ'я у контексті можливості створення єдиної помісної православної церкви / Л. Рязанова // Українське суспільство 1992—2007. Динаміка соціальних змін / за ред. В. Ворони, М. Шульги. — К., 2007. — С. 147—149.
22. *Антонович В.* Нарис становища православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. / В. Антонович // Грушевський М., Левицький О. Розвідки про Церковні відносини на Україні-Руси XVI—XVIII ст. — Львів, 1991. — С. 86. — (Перше репринтне видання львівської історико-просвітньої організації Меморіал).
23. *Гузар Любомир, Владика.* Екуменічна місія Східних Католицьких Церков у баченні Митрополита Андрея (Шептицького) / Любомир Гузар // Аржаковський А. Бесіди з Блаженнішим Любомиром Гузаром: До постконфесійного християнства. — С. 92.
24. *Донцов Д.* Націоналізм. — С. 330.
25. *Дюркгайм Е.* Самогубство. Соціологічне дослідження / Е. Дюркгайм ; пер. з франц. Л. Кононович. — К., 1998. — С. 162—189.
26. *Новикова Л.Г.* Социология религии // Социология: учеб. пособие / А.Н. Елсуков, Е.М. Бабосов, А.Н. Данилов и др. ; под ред. А.Н. Елсукова. — Мн., 1998. — С. 388—389.
27. *Резнік О.* Диспозиційна модель психологічного механізму політичної самоідентифікації індивіда / О. Резнік // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2001. — № 1. — С. 91.
28. *Вишняк О.* Електоральна соціологія: історія, теорія, методи / О. Вишняк. — К., 2000. — С. 214.
29. *Петров В.* Вибори-98 у соціологічному вимірі / В. Петров, В. Полторак // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 1998. — № 4–5. — С. 73—75.
30. *Попова И.* Повседневные идеологии. Как они живут, меняются и исчезают / И. Попова. — К., 2000. — С. 7—43.
31. *Скокова Л.* Біографічні дослідження в соціології: традиція і сучасний досвід / Л. Скокова. — К., 2004. — С. 150—165.
32. *Кирчів Р.* Наукове відрядження до Канади / Роман Кирчів // Народознавчі зошити. — 1999. — № 4. — С. 437.
33. *Сорокин П.* Человек и общество в условиях бедствия. Фрагменты книги / П. Сорокин // Вопросы социологии. — 1993. — № 3. — С. 59—63.
34. *Оссовський В.* Громадська думка про соціополітичний устрій України. — С. 112—113.
35. *Шаповал М.* Загальна соціологія / М. Шаповал. — К., 1996. — С. 204. — (друк за вид. Микита Шаповал. Загальна соціологія. — Прага, 1934).
36. *Донцов Д.* Дві літератури нашої доби. — С. 332.
37. *Левицький О.* Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько-литовській державі в кінці XVI ст. та Унія / Орест Левицький // Грушевський М., Левицький О. Розвідки про Церковні відносини на Україні-Руси XVI—XVIII вв. — Львів, 1991. — С. 8. — (Перше репринтне видання львівської історико-просвітньої організації «Меморіал»).
38. *Ручка А.* «Свої» та «чужі» в багатоскладовому суспільстві / А. Ручка // Соціокультурні ідентичності та практики / за ред. А. Ручки. — К., 2002. — С. 142—145.
39. *Кирчів Р.* Сімейні звичаї та обряди / Роман Кирчів // Етнографія України / вид. 2-е, перероблене та доповнене ; за ред. С.А. Макарчука. — К., 2004. — С. 378.
40. *Кирчів Р.* Фольклор українського Полісся / Роман Кирчів // Древляни : зб. ст. і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів, 1996. — Вип. 1. — С. 413.
41. *Драгоманов М.* Чудацькі думки про українську національну справу / М. Драгоманов // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці : у 2 т. — К., 1970. — Т. 2. — С. 322.
42. *Донцов Д.* Дві літератури нашої доби. — С. 325.
43. *Напюрковски Ц.* Экуменизм — движение к христианскому единству / Ц. Напюрковски, С. Коза // В духе и истине / под. ред. А. Доброера, о. Ц.С. Напюрковского. — Вінниця, 2003. — С. 249.
44. *Крип'якевич І.* Історія України / І. Крип'якевич ; відп. ред. Ф.П. Шевченко, Б.З. Якимович. — Львів, 1990. — С. 298.
45. *Кісь Р.* Фінал третього Риму. Кн. 2. Осторонь Азіопи / Роман Кісь. — Львів, 2007. — С. 111.
46. *Кирчів Р.* Фольклор / Р. Кирчів, В. Коваль // Етнографія України / вид. 2-е, перероблене та допо-

внене ; за ред. С.А. Макарчука. — К., 2004.— С. 423.

Oksana Ivankova-Stetsiuk.

SOME PECULIARITIES IN FORMATION OF UKRAINE'S IDENTIFYING SPACE OF LATE XX AND EARLY XXI cc.: CONFESSIONAL ASPECT

In the article are considered some peculiarities in formation of Ukraine's identifying space of late XX and early XXI cc. with particular analyzing of perspectives for church participation in making the Ukrainian civil nation under conditions of multiconfessional society. The author tries to unite macro- and micro-approaches paying special attention to analysis of contemporary Ukrainians' everyday life experience according to her own vast empirical research data.

Keywords: identifying space, religion, model of national (state) church.

Оксана Иванкова-Стецюк

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИФИКАЦИОННОГО ПРОСТРАНСТВА УКРАИНЫ В КОНЦЕ XX — В НАЧАЛЕ XXI ст.: КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

В статье рассматриваются особенности формирования идентификационного пространства Украины конца XX — нач. XXI ст. В частности, анализируются перспективы участия Церкви в становлении украинской гражданской нации в условиях поликонфессионального общества. Автор стремится объединить макро- и микроподходы, уделяя особое внимание анализу ежедневного жизненного опыта современных украинцев при обширном использовании авторских эмпирических исследований.

Ключевые слова: идентификационное пространство, религия, модель национальной (государственной) Церкви.



Василь ІВАШКІВ

ФОЛЬКЛОРИСТИЧНІ МАНДРІВКИ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША 1840-х РОКІВ

У статті проаналізовані основні аспекти фольклористичної діяльності П. Куліша 1840-х рр., зокрема матеріали його народознавчих експедицій землями тодішньої Київської губернії. Дослідження рукописних експедиційних матеріалів, які зберігаються в архівах Києва та Чернігова, дає можливість проникнути в лабораторію фольклориста, висвітлити особливості його методики фіксації фольклорних текстів, окреслити маршрути, прочитати про людей, яких він розпитував про народні звичаї і традиції, від яких записував безсмертні народнопоетичні твори.

Ключові слова: Пантелеймон Куліш, фольклористична експедиція, записування фольклорних творів.

Записування, видання і дослідження творів української усної народної словесності були пріоритетними аспектами творчої діяльності П. Куліша 1840—1850-х рр., коли він постав як патріотично налаштована цільна творча індивідуальність з тонким поетичним чуттям. У формуванні його мистецької творчості органічно переплелися дві основоположні лінії — українська (фольклор та національна історія) і чужоземна (традиції європейських літератур) [1]. Всебічно вивчаючи чужі мови й літератури та використовуючи їхній творчий досвід у своїй прозі, зокрема в написаному наприкінці 1842 р. історичному романі «Михайло Чарнышенко, или Малороссия восемьдесят лет назад», молодий письменник очевидну перевагу все ж надавав національному чиннику, бо був переконаний у тому, що іноземна література чужа українцям. «Душа наша не сочувствовала ни преданиям, ни фантастическим вымыслам тех народов. Нам только казалось, что мы постигали истинную прелесть чужой поэзии, но лучше доказательства нашего заблуждения служит то, что наши поэты не создали ничего вечного на её элементах» [2][1]. Отже, письменник наче був наочним втіленням знаменитої тези Шевченкового послання «І мертвим, і живим...»: «Не дуріте самі себе, Учітесь, читайте, І чужому научайтесь, Й свого не цурайтесь» [3].

Відомо, що до записування творів українського фольклору Куліша спонукав М. Максимович — спершу заочно через вплив своєї фольклорної збірки «Украинские народные песни» (М., 1834), а згодом уже безпосереднім спілкуванням у часи навчання Куліша в Київському університеті. Вивчивши напам'ять усі тексти Максимовичевої збірки (завважу, що Куліш мав феноменальну пам'ять — про це свідчив І. Нечуй-Левицький у листі-спогаді, написаному 7 січня 1898 р. на прохання біографа Куліша В. Шенрока [4]), молодий романтик зрозумів усю красу народного слова. «Почав я з того часу шанувати рідну мову, що живе в устах народніх та в його піснях» [5]. Саме під впливом Максимовича Куліш власне й здійснив першу фолькло-

[1] Тут подано цитату з Кулішевої передмови до рукопису праці «Малороссийские предания и разные заметки, касающиеся местных примечательностей, обычаев и т. п. (Материалы для изучающих народную историю и поэзию) Собрал *Кулиш П*. Книжка первая», датованої 6 серпня 1843 року.

ристичну «експедицію» — на прохання свого вчителя молодий романтик зробив низку фольклорних записів у рідному Вороніжі.

Оскільки такий зошит із записаними у цьому містечку фольклорними матеріалами поки невідомий (загалом записів народнопоетичних творів, які Куліш зробив у Вороніжі, досить багато, однак усі вони розкидані по різних рукописних збірниках), то першим документальним свідченням уваги Куліша до усних оповідей є його власноручні записи кількох російськомовних історій, які він чув від різних людей у Києві [6][2]. Хоча такі матеріали переважно не мали фольклорного характеру, але й серед них були досить цікаві. П. Куліш зокрема відзначив оповідь М. Подолинського від 12 червня 1840 р. про те, що дівчата в Лисянці (тепер Черкаської обл.) «между лентами вплетают всегда и чёрную ленту, и что этот обычай ведётся со времени Коли[и]вщины, как объяснял один старик, которому во время того происшествия было лет около 20-ти» [7]. Як відомо, це робилося на знак трауру за страченими гайдамаками (їх було близько 600). Такого переказу сам Куліш, судячи з «Украинских народных преданий», «Записок о Южной Руси» та архівних матеріалів, здається, не зафіксував. Водночас фольклорист, окреслюючи «места, которые должно посетить», 1844 р. писав про аналогічну подію, датовану початком XVII ст.: «Пётр I велел казнить в **Лебедине** многих чиновников и козаков, подозреваемых в преданности к Мазепе и не явившихся на избрание гетмана; их колесовали, четвертовали, на кол сажали и вешали в присутствии Меньшикова, распоряжавшегося этими казнями, и этих несчастных погибло таким образом до девятисот человек. Они погребены на особом кладбище, известном под названием *Гетманцов*» [8].

Незважаючи на те, що Куліш уже 1840 р. був досить серйозно налаштований на записування фольклорних текстів, він кілька років (принаймні до літа 1843 р.), здається, для цього не робив якихось експедиційних поїздок. Тим часом для цього у молодого фольклориста були всі підстави — упродовж січня—серпня 1841 р. він працював на Волині, в Луцьку, де переважно читав твори зарубіжних письменників, зокрема В. Скотта [9]. Як на протилежний приклад можна покликатися на спадщину близького тоді Кулішевого побратима М. Костомарова, який на Волині 1844 р. записав більше двохсот пісенних текстів різних жанрів [10].

Чи не першим документальним свідченням наукової фольклористичної діяльності Куліша літа 1843 р. є його записи народних пісень в альбомі Т. Шевченка, зроблені в Межигір'ї 13 червня 1843 р. [11] — це перші фольклорні матеріали, поміщені в цьому альбомі, датованому 1839—1843 роками. Ось тексти, які туди вписав своєю рукою сам Куліш: «Хвалилася Україна, що в нас добре жити»[3], «В Макарові, славнім місті, пророчисте свято», «Солодким медом да солодким вином кубки наповняли», «Гей підтискай, малий хлопче, тісненько й попруги» та «Да все луги, все береги, ніде води да напити[ся]». Два з цих записів датовано 13 червня 1843 р., що дало підстави тим же числом датувати й інші поміщені там три фольклорні тексти [12]. Наявність документальних підтверджень належності цих записів Кулішеві мало б бути підставою для упорядників повного зібрання творів Шевченка туди їх не поміщати. Тим часом, як відомо, серед Шевченкових фольклорних матеріалів нема тексту народного переказу про прощання запорожців зі світом, опублікованого в «Украинских народных преданиях» Куліша, хоча на Шевченкову роль у записуванні цього фольклорного твору вказав у публікації сам Куліш, зазначивши: «Слышал от Т.Г. Шевченка» [13].

Через кілька тижнів після знайомства з Шевченком Куліш вирушив у свою першу досить тривалу фольклористично-археографічну поїздку переважно тодішньою Київською губернею, включаючи й окремі місцевості теперішньої Черкащини, попередньо узявши зі собою офіційні «Предписания» від керівництва Римсько-католицьких церков Київської губернії (5 липня 1843 р.) та Київського військового, Подільського й Волин-

[2] Ці архівні матеріали цікаві й написом, який олівцем зробив М. Максимович (очевидно, ці тексти призначалися саме йому): «Писаны тогда моим любым Кулешом».

[3] Про те, що запис цієї пісні таки належить йому, П. Куліш зазначив у примітці до тексту пісні, яку він увів до збірника «Малороссийские песни». Див. : *[Кулиш П]*. Малороссийские песни» / [П. Кулиш] // Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури імені Т.Г. Шевченка НАН України. — Ф. 18. — Од. зб. 181. — Арк. 476.

ського генерал-губернатора (6 липня 1843 р.), що давало молодому дослідникуві широкі права на вивчення архівів [14].

Хоча Куліш як член Київської археографічної комісії мав завдання передусім описувати архівні та музейні фонди, вишукувати документальні старожитності, він цим, як відомо, не обмежувався, а налаштовувався на записування народнопоетичних текстів переважно про відносно недалеке минуле — події Коліївщини 1768 р., до чого, можливо, його спонукав наведений вище матеріал М. Подолинського.

Про те, як Куліш відбував свою експедицію, в яких місцях він побував улітку 1843 р., свідчить його «альбом для рисованья и записывания», себто записна книжка з малюнками та нотатками, датована 1843—1856 рр.[4], а на обкладинці зазначена дата «6 липня 1843 р.». Цей альбом зберігається в Чернігівському обласному історичному музеї імені В.В. Тарновського (Інв. № Ад. 225—34/1933. — 34 аркуші). На першому аркуші є також напис: «Юноше благому Василию Васильевичу Тарновскому в день его ангела от П. Кулиша. 1856, янв. 1. Киев». Саме на матеріали з цього альбому Куліш щоразу покликався, оповідаючи в «Записках о Южной Руси» про свої фольклористичні мандрівки[5].

Саме про цей альбом Куліш писав на початку 1890-х рр. у мемуарах «Около полустолетия назад. Мои литературные воспоминания», згадуючи про свої розмови з польським письменником і критиком М. Грабовським: «Мои альбомы, содержавшие в себе и записанные мною предания, и портреты самих рассказчиков [*Примітка П. Куліша*: <Один из них я подарил В.В. Тарновскому[6]. [...]>] привели его (*М. Грабовського. — В.І.*) в восхищение, так что часто, сидя за столом в кругу своего семейства, он вдруг повторял из них отрывок, точно на сцене; например, следующий: «Здорові, сучаки! — Здорові, пане! — А що ви? Не орете? — Ні, пане. — А ми ж оце почали орати"» [15][7].

Куліш прагнув зустрітися з кожним, хто знав хоча б одну народну пісню, думу, легенду чи казку або принаймні був цікавим співрозмовником. Ось що він писав у листі до М. Юзефовича з Олександрівки 31 липня 1843 року під враженням від зустрічей з народними оповідачами: «Я теперь хожу как пчела по сотам: где только встречу седую бороду, не отойду от неё без того, чтоб не выжать из неё пахучего цветка народной поэзии или в предании, или в песне. Изучение этих малороссийских антиков так же меня совершенствует, как совершенствует живописца изучение антиков скульптуры» [16]. Крім фольклорних текстів, молодий народознавець сумлінно фіксував і звичайні розмови з цікавими людьми, намагався не пропускати жодного рядка чи слова.

Фольклорист добре підготувався до своєї мандрівки Київщиною, свідченням цього був питальник із двадцяти трьох пунктів, відповіді на які справді мали дати всебічне уявлення про народне ставлення до ще пам'ятного минулого. Цей питальник є надзвичайно цінним свідченням особливостей праці Куліша-фольклориста та Куліша-історика [17]. З ним безпосередньо пов'язана проблема запису тексту за природних умов його функціонування, що лежить в основі сучасної методики збирацької роботи фольклориста. Як завважувала Олеся Бріцина, саме «П. Куліш продемонстрував розуміння важливості цього при збиранні, коли говорив, що не зміг зафіксувати репертуар Архипа

[4] Про те, що альбом не стосується лише літа 1843 року, свідчить Кулішів запис на його останньому аркуші: «В Черкасах Василю Судденку рожок на табаку за запорожскую чернильницу, подаренную мне в 1843 году в бытность мою в Черкасах» (*Куліш П.О.* Альбом з малюнками і нотатками // Чернігівський обласний історичний музей імені В.В. Тарновського. — Інвентарний № Ад. 225—34 // 1933. — Арк. 34).

[5] Опис та анотацію альбому див. : *Населевець Н.,Ситий І.* Каталог рукописів П.О. Куліша та листів до нього у зібранні Чернігівського обласного історичного музею ім. В.В. Тарновського // Пантелеймон Куліш. Матеріали і дослідження. — Львів ; Нью-Йорк : Видавництво М.П. Коць, 2000. — С. 342.

[6] Деякі інші записні книжки зберігаються в рукописних фондах ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України.

[7] Тут цитується уривок з народного переказу «Пребывание Максима Зализняка в Черкасах», поміщений і в зазначеному вище альбомі. (*Куліш П. О.* Альбом з малюнками і нотатками // Чернігівський обласний історичний музей імені В.В. Тарновського. — Інвентарний № Ад. 225—34 // 1933. — Арк. 5), і «Записках о Южной Руси» (Записки о Южной Руси. Издал *П. Кулиш* / П. Кулиш. — СПб : В типографии Александра Якобсона, 1856. — Т. 1. — С. 253).

Никоненка повністю, оскільки чекав слушної нагоди для виконання дум» [18]. Куліш прагнув фіксувати роздуми та оповіді цього та інших кобзарів чи оповідачів (можна навести приклад не лише А. Никоненка, а й, скажімо, Д. Погорілого) у той момент, коли ті висловлювалися вільно, без впливу на записувача.

Альбом розкриває маршрути фольклориста, фіксує його зустрічі й розмови з Василем Судденком, Харком Цехмістром, Іваном Бурдуном та іншими оповідачами, містить тексти фольклорних творів (зокрема про гайдамацьких отаманів Максима Залізняка й Максима Шила, різні події з часів Коліївщини, про звичаї запорожців тощо), а також численні зарисовки. Альбом свідчить, що тоді Куліш побував у Лисянці, Звенигородці, Черкасах, Су́ботові, Олександрівці, Таращі та інших місцях.

Самі фольклорні матеріали в цьому альбомі подано, мабуть, саме так, як Куліш їх записував — тобто, переважно без заголовків (зустрічаються хіба написи «Об орде» [19]), значною мірою безсистемно, нерідко спершу подаючи продовження оповіді, а потім її початок, бо оповідач міг щось згадати й наступного дня. Тому Куліш фіксував і питання, на які він хотів би одержати додаткові відповіді у своїх респондентів: «*О чём спросить у Судденка*: 1. Як звали його батька? 2. Де дівсь запорожець? *У Цехмістра*: 1. Рассказ об унии когда? Прежде Зализняка? «Послі, мабуть, у тому годі». 2. Хто пан Сельский? 3. Сколько верст до великих курганов? «Верст 7». 4. Знает ли он церковь черк[аской] княжны?» [20]. Загалом виразний почерк цього альбому перемішано з не надто розбірливим, що свідчить про те, що окремі записи справді зроблено безпосередньо в процесі спілкування з народними співцями та оповідачами.

У цьому альбомі Куліш також уточнював колись почуту інформацію, записував, приміром, як їхати до М. Грабовського («Грабовский в 35-ти верстах от Чигирина, от Новомиргорода в 15-ти верстах в селе Александровке?»), намічав наступні маршрути («Около Белой Церкви верстах в 8 есть село Мазепинцы, в котором, по преданию, родился Мазепа»), фіксував навіть рахунки за обід [21] тощо. Саме з Олександрівки, власником якої був М. Грабовський, Куліш мав намір час від часу «углубляться в разные места Украины для изыскания развалин народной поэзии, — дело великой важности, как я увидел после нескольких опытов» [22].

Прикладом того, що Куліш не оминав жодної цікавої народознавчої інформації, є датований 1843 р. рукописний збірничок «Заметки о малороссийских обычаях, верованиях, одеждах, утварях, постройках и пр.» [23]. В ньому поміщено записи народних звичаїв та вірувань із рідного Кулішевого Вороніжа, хутора Білозерських Мотронівки, деяких навколишніх сіл (зокрема, Мартинівки), виписки з друкованих джерел (роману Г. Квітки-Основ'яненка «Пан Халявський») тощо, які стосувалися різних аспектів щоденного людського життя. Матеріали збірничка свідчать і про те, що Куліш робив свої записи скрізь, де тільки зустрічався з людиною, котра могла б йому повідомити щось цікаве.

Матеріали ще однієї експедиції, уже 1844 р., зафіксовані в зшиткові, названому «Різні матеріали і замітки» [24]. З них довідуємося про перебування фольклориста в Паволочі, Сквирі, Пекарах, Кумейках (тут Куліш знайшов такого прекрасного оповідача, як Клим Білик). Інший архівний зошит «Перекази, замітки про древності» [25] містить інформацію про відвідини Радомисля, Богуслава, Стеблева, Ржищева, Трипілля (ось що Куліш писав про цей населений пункт: «Триполье расположено меж горами, над речкою Красною, впадающею в Днепр. Церквей три, четвёртая маленькая: Миколай, Спас, Уведення, Спаситель» [26]), Дівич-гори, за нею Киселіка, Закрасна, Місто, Привітна, Комарівка. Фольклорист не забував відзначати й навіть невеликі гори (Біла гора, Орлова гора) та ліси (Лиха Груша, Терпилів ліс, Віхровщина, Романиків ліс), давні вали, навіть маяки на горі («В Триполье есть Владимиров маяк на горе. Когда печенеги шли Днепром, этим маяком давали знать Киеву» [27]) тощо.

Відвідавши певні місця, Куліш досить докладно записував про них все почуте й побачене[8], зокрема

[8] Ось характерний приклад з «Заметок о местах, чрез которые случалось проезжать»: «В Переяславе в Покровской церкви замечательные двери в стенах на высоте нескольких сажень. Они ведут в тайники, сделанные в стенах. В случае нападения неприятеля там можно спрятать разные вещи, а двери заделать» (Перекази, замітки про древності. Матеріяли історичного характеру. Автографи П. Куліша та В. Білозерського. 1843—1844 роки / Пантелеймон Куліш, Василь Білозерський // Наукові архівні фонди руко-

звертав увагу на церкви, перекази про них, шляхи (так, фольклорист описав Гробовицький, Наливайків чи Татарський, Самусів, Мазепин, Ромоданівський (або Шлях Ромодан) шляхи, а також Великий і Малий гостинці, Стару дорогу, дорогу Сагайдачного[9] тощо. В рукописних матеріалах знаходимо й Кулішеву інформацію про «места, которые должно посетить» [28]. Тут йдеться переважно про місцевості, пов'язані з подіями боротьби за свободу під орудою гетьмана Івана Мазепи. Серед них Семенівка («Мазепа говорил к козакам речь около местечка *Семеновки*» [29]), Гірки («Мазепа представился Карлу XII в Горках октября 29. 1709» [30]), Погребки, Глухів, Лебедин, Почеп, Шептаки, Батурин, Мошни.

Географію та час народознавчих експедицій Куліша можна простежити й за підписами під текстами його записів, які поміщені в багатьох інших фольклорних збірниках, серед яких виокремлю збірник «Малороссийские песни», що зберігається в відділі рукописних фондів і текстології Інституту літератури імені Т. Шевченка НАН України [31].

Відомо, що Куліш протягом 1840—1850-х рр. майже ніколи не полишав записувати фольклорні твори, розуміючи, що заслуги збирачів народнопоетичної творчості перед національною історією вкрай важливі, а незаписану народну пісню називав сиротиною. Він писав, що «сочувствовать песне, странствующей как сирота между людьми, и сберечь её от забвения — не то ли самое, что приютить живую душу, которая без нашей заботливости исчезла бы с лица земли?» [32]. Тому навіть приїхавши наприкінці грудня 1846 р. до Києва, Куліш не лише зустрічався зі своїми «любими киянами», а й записував народні пісні. Серед них елегійна лірична пісня про нещасливе кохання «Шумить, гуде дубрівонька, Плаче, тужить дівчинонька» [33]. Згодом, гостюючи в двоюрідного брата своєї майбутньої дружини Олександри Білозерської Миколи Даниловича Білозерського на хуторі Миколаїв під Борзною, в середині січня 1847 р. записав дві чумацькі пісні «Ой йшов чумак з Дону, Та з Дону додому» та «Гей же! да журба мене зсушила» [34][10]. Вже перебуваючи безпосередньо в Мотронівці, Куліш до і після весілля з Олександрою Білозерською (вінчання відбулося 24 січня) записав сумну пісню про важку жіночу долю «Ой по горах, по долинах пташечки літають» (запис датовано 20 січня), а 28 січня баладу на сюжет про шлюб брата з сестрою «У Києві на ринку П'ють чумаки горілку» та цікавий варіант відомої історичної пісні про Морозенка «Ой Морозе Морозенку, ой ти славний козаче!». Між цими записами є й відома народна пісня «Ой ізійди, зійди, Ти зіронько та вечірняя», записана від старшого боярина на весіллі П. Куліша та О. Білозерської Т. Шевченка [35][11].

Вивчення творчої спадщини Куліша-фольклориста показує, що свої основні народознавчі експедиції він робив упродовж 1843—1844 рр., а в 1850-х рр. таких поїздок було значно менше. Одна з найбільш відомих — зустріч з кобзарем Андрієм Шутом і перезапис (після публікації статті священика Г. Базилевича «Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда» в журналі «Этнографический сборник, издаваемый Русским географическим обществом» — СПб., 1853. — Вып. 1. — С. 313—336) народної думи «О жидовских откупах и о войне из-за них». Закономірно, що головне Кулішеве

писів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 3—7. — Од. зб. 61. — Арк. 15).

[9] Про дорогу Сагайдачного написано: «*Сагайдачною* называется дорога, идущая из Кременчуга через Зиньков на Сумы. Её проложил Сагайдачниый, идучи в Россию к Жолкевскому» (Перекази, замітки про древності. Матеріяли історичного характеру. Автографи П. Куліша та В. Білозерського. 1843—1844 роки / Пантелеймон Куліш, Василь Білозерський // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 3—7. — Од. зб. 561. — Арк. 16).

[10] Запис останньої пісні датовано 17 січня. Принагідно хочу зробити уточнення щодо своєї публікації цих текстів у журналі «Народна творчість та етнографія» (*Івашків В.М.* Українські народні пісні в записах Пантелеймона Куліша (На матеріалі фондів Інституту [мистецтвознавства, фольклористики та етнографії] ім. М.Т. Рильського АН УРСР) / В.М. Івашків // Народна творчість та етнографія. — 1989. — № 5. — С. 66—67) — зазначаючи, що ці дві пісні П. Куліш записав у Миколаєві, я не вказав, що це родовий хутір М.Д. Білозерського, котрий знаходився під Борзною.

[11] Початок цієї пісні, щоправда, в дещо зміненому вигляді П. Куліш подав у своєму «Історичному оповіданню», описуючи спів Т. Шевченка на цьому весіллі — замість «дівчино моя вірная», як це є в рукописі, там було «дівчинонько моя вірная» (*Куліш П.* Історичнє оповіданнє / П.А. Куліш // Куліш П.А. Хуторна поезія. — Львів : З друкарні Товариства імені Шевченка, 1882. — С. 25).

народознавче видання «Записки о Южной Руси», яке побачило світ у 1856 і 1857 рр., містило переважно матеріали його експедицій 1843—1844 рр., хоча й були окремі тексти, записані в середині 1850-х років. У той же час численні архівні матеріали, в яких міститься інформація про фольклористичні мандрівки визначного українського народознавця, все ще не досліджені повною мірою.

1. *Івашків В.* Художня, літературознавча і фольклористична парадигма ранньої творчости Пантелеймона Куліша / Василь Івашків. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. — С. 9.
2. Малороссийские предания и разные заметки, касающиеся местных примечательностей, обычаев и т. п. (Материалы для изучающих народную историю и поэзию). Собрал *Кулиш П.* Книжка первая. 6 серпня 1843 року / [П. Кулиш] // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 3—2. — Од. зб. 116. — Арк. 6.
3. *Шевченко Т.Г.* Повне зібрання творів у 12 т. / Т.Г. Шевченко. — К. : Наукова думка, 2001. — Т. 1. — С. 353.
4. *Федорук О.* Недовідомий лист-спогад І. Нечуя-Левицького про П. Куліша / Олесь Федорук // Пантелеймон Куліш. Матеріали і дослідження. — Львів ; Нью-Йорк : Видавництво М.П. Коць, 2000. — С. 289—290.
5. *Куліш П.* До Счастного Саламона, прочитавши його «Коломийки і шумки» / Пантелеймон Куліш // Твори Пантелеймона Куліша. — Львів : З друкарні Наукового Товариства імени Шевченка, 1910. — Т. 6. — С. 519.
6. *[Кулиш П].* Записки разных изустных преданий и рассказов, относящихся к Киевской и Украинской старине / [П. Кулиш] // Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. Вернадського Національної академії наук України. — Ф. II. — Од. зб. 3127. — 4 арк.
7. Там само. — Арк. 2.
8. Перекази, замітки про древності. Матеріяли історичного характеру. Автографи П. Куліша та В. Білозерського. 1843—1844 роки / Пантелеймон Куліш, Василь Білозерський // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 3—7. — Од. зб. 561. — Арк. 18—18 зв.
9. *Нахлік Є.К.* Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель: Наукова монографія у 2-х томах / Євген Нахлік. — К. : Український письменник, 2007. — Т. 1: Життя Пантелеймона Куліша. Наукова біографія. — С. 21.
10. *Костомаров Н.И.* Народные песни, собранные в западной части Волынской губернии в 1844 году / [Н.И. Костомаров] // Етнографічні писання Костомарова. — [К]. : Державне видавництво України, 1930. — С. 127—202.
11. Пісні в записах *П. Куліша* з Київщини (1840—1851 роки) / П. Куліш // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 3—3. — Од. зб. 172. — Арк. 15.
12. *Шевченко Т.Г.* Повне зібрання творів : у 12-ти т. / Т.Г. Шевченко. — К. : Наукова думка, 2003. — Т. 5. — С. 440.
13. Украинские народные предания. Собрал П. Кулѣш / П. Кулѣш. — М. : В университетской типографии, 1847. — С. 42—43.
14. [Открытое предписание П.А. Кулишу] // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 3—7. — Од. зб. 560. — Арк. 3—4.
15. *Кулиш П.* Около полустолетия назад. Литературные воспоминания / [П. Кулиш] // Пантелеймон Куліш. Матеріали і дослідження. — Львів ; Нью-Йорк : Видавництво М.П. Коць, 2000. — С. 138—139.
16. *Куліш П.* Повне зібрання творів / Пантелеймон Куліш. — К. : Критика, 2005. — Т. 1. Листи. 1841—1850. — С. 19.
17. *Івашків В.* Художня, літературознавча і фольклористична парадигма ранньої творчости Пантелеймона Куліша. — С. 242—243.
18. *Бріцина О.* Сучасні аспекти методики збирання народної прози / Олена Бріцина // Народна творчість та етнографія. — 2003. — № 3. — С. 28.
19. *Куліш П.О.* Альбом з малюнками і нотатками // Чернігівський обласний історичний музей імені В.В. Тарновського. — Інвентарний № Ад. 225—34 // 1933. — Арк. 5 зв.
20. Там само. — Арк. 33 зв.
21. Там само. — Арк. 33 зв.—34.
22. *Куліш П.* Повне зібрання творів. — Т. 1. Листи. 1841—1850. — С. 19.
23. *[Кулиш П.].* Заметки о малороссийских обычаях, верованиях, одеждах, утварях, постройках и пр. / [П. Кулиш] // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 3—5. — Од. зб. 329. — 10 арк.
24. *Куліш П.* [Різні матеріяли і замітки. Переважно 1844—1845 роки] / П. Куліш // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 3—7. — Од. зб. 570. — 22 арк.
25. Перекази, замітки про древності. Матеріяли історичного характеру. Автографи П. Куліша та В. Білозерського. 1843—1844 роки. — 19 арк.
26. Там само. — Арк. 6.
27. Там само. — Арк. 14.
28. Там само. — Арк. 18.
29. Там само.
30. Там само.
31. *[Кулиш П].* Малороссийские песни» / [П. Кулиш] // Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури імені Т.Г. Шевченка НАН України. — Ф. 18. — Од. зб. 181. — 533 арк.

32. Записки о Южной Руси. Издал *П. Кулиш* / П. Кулиш. — СПб : В типографии Александра Якобсона, 1856. — Т. 1. — С. 221.
33. *[Куліш П.]*. [Записи народних пісень. 1846 — початок 1847] / [П. Куліш] // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 3—3. — Од. зб. 181. — Арк. 1.
34. Там само. — Арк. 2—3.
35. Там само. — Арк. 6.

Vasyl Ivashkiv

FOLKLORISTIC EXPEDITIONS OF PANTELEYMON KULISH IN THE 1840s

In the article have been analyzed main aspects of Panteleymon Kulish' folkloristic activities in the 1840s, viz. some materials of his ethnological expeditions in the territories of then-a-day Kyiv province. Studies on handwritten expeditional materials, which are kept in Kyiv and Chernihiv archives, gives an opportunity of penetration into folklorist's laboratory, to throw light upon peculiarities of his way of recording folklore texts, to trace the routes, to read about the people whom he asked about folk customs and traditions and from whom recorded eternal folkpoetic works.

Keywords: Panteleymon Kulish, folkloristic expedition, recording folklore works.

Василий Ивашкив

ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛИША 1840-х ГОДОВ

В статье проанализированы основные аспекты фольклористической деятельности П. Кулиша в 1840-е гг., в частности материалы его народоведческих экспедиций по землям тогдашней Киевской губернии. Исследование рукописних экспедиционных материалов, сберегаемых в архивах Киева и Чернигова, дает возможность проникнуть в лабораторию фольклориста, выяснить особенности его методики фиксации фольклорных текстов, проследить маршруты, прочитать о людях, которых он расспрашивал о народных обычаях и традициях, от которых записывал бессмертные народнопоэтические произведения.

Ключевые слова: Пантелеймон Кулиш, фольклористическая экспедиция, записывание фольклорных произведений.



Володимир РОМАНЮК

ВІРУВАННЯ МИСЛИВЦІВ УКРАЇНСЬКИХ КАРПАТ

У статті автор досліджує практично невивчену до сьогодні сферу духовної культури українців — мисливські вірування. Науково описані та проаналізовані обряди і ритуали мисливців Українських Карпат, що стосувалися рушниці та були поширеними у др. пол. XIX — перш. пол. XX ст. Метою, з якою мисливці виконували обряди, розглянуті у статті, було забезпечити гарантію влучного пострілу і встановлення оберегу над рушницею проти завдання їй шкоди чарами, що їх виконували недоброзичливі мисливці. Автор систематизував ці обряди. Вказано, що обряди, пов'язані з гадюкою, та обряди, під час здійснення яких відбувалося «відгашування ватри», можливо, мали своїм початковим завданням встановлення оберегу проти нечистої сили. Вивчення мисливських обрядів, які, очевидно, були дуже архаїчними, є доповненням до загального дослідження дохристиянських вірувань українського народу.

Ключові слова: вірування, обряд, ритуал, традиційне мисливство, Українські Карпати.

Одним з господарських занять українців було мисливство. Це заняття, поряд із збиральництвом та рибальством, є найдавнішим в історії людства. Проте, як справедливо зазначив польський етнолог пер. пол. XX ст. Казимир Мошинський, серед слов'янських народів мисливство ніколи не було головним господарським заняттям. Тому що у період формування цих народів, серед них й українського, головними господарськими заняттями населення, з яких вони сформувалися, уже були рільництво та скотарство [1]. Мисливство у слов'ян завжди мало лише допоміжне значення у системі господарювання.

Незважаючи на це, мисливство протягом тривалого періоду посідало доволі вагоме місце у господарстві українського народу. За його допомогою українці захищали власні поля, городи, поголів'я худоби та птиці від завдання їм шкоди з боку тих чи інших диких звірів. Воно було також джерелом м'ясної їжі, отримання інших цінних продуктів.

Поступове освоєння українцями незаселених земель, розорювання все більших площ призвело, як і в більшості інших регіонів земної кулі, до значного зниження кількості диких звірів і, як наслідок, до суттєвого занепаду мисливства серед населення. Однак у багатьох етнографічних районах України воно зберігалося до сер. XX ст. Землями, на яких традиційне мисливство у др. пол. XIX — пер. пол. XX ст. мало найбільше поширення, були етнографічний Поліський регіон та Українські Карпати, на теренах яких розташовані три етнографічні райони — Бойківщина, Гуцульщина та Лемківщина.

Причина широкого застосування українцями Полісся та Карпат у др. пол. XIX — пер. пол. XX ст. традиційного мисливства криється у географічних умовах земель, на яких вони проживали. Ці землі містили значні площі важкодоступних територій, які вкривали великі масиви лісів. Наслідком цього було багатство дикої фауни. Саме це зумовило значне розповсюдження традиційного мисливства у зазначений період в Українських Карпатах та Поліссі.

Кожне традиційне господарське заняття було обов'язково поєднаним з різноманітними ритуалами, обрядами, повір'ями тощо. Підкреслимо, що в цілому будь-яке явище матеріальної культури народу було нерозривно пов'язаним із його духовною культурою. Традиційне мисливство у цьому відношенні не складало винятку. Кожен мисливець приділяв велику увагу виконанню певних обрядів, які, згідно з народними віруваннями, повинні були при-

нести йому успіх під час здійснення полювання, незмінно дотримувався ряду повір'їв тощо.

Зупинимось на ритуалах, обрядах та окремих повір'ях мисливців Українських Карпат др. пол. XIX — пер. пол. XX ст. Усі вони були пов'язані з рушницею — головною зброєю тодішніх мисливців при застосуванні ними активної форми полювання[1]. Зазначимо, що рушниці в окресленому періоді були найчастіше саморобними.

Досліджені у статті мисливські ритуали та обряди мали два призначення — забезпечення успіху під час полювання (влучності та смертельності для звірів пострілу з рушниці) і встановлення оберегу над рушницею проти дії на неї «злих чарів», здійснюваних недоброзичливими мисливцями. Виконання мисливцем деяких обрядів, згідно з народними віруваннями, забезпечувало водночас досягнення обох зазначених цілей.

Ми розробили систематизацію мисливських ритуалів та обрядів, що мали окреслене призначення, здійснили науковий опис та аналіз.

В українській етнологічній науці мисливським віруванням у цілому було приділено небагато уваги. На поч. XX ст. етнограф Володимир Шухевич у своїй монографії «Гуцульщина» вперше широко розглянув це питання. Проте у його праці практично міститься лише переказ зібраних автором польових даних. Відсутні узагальнення або ж систематизація [2]. Дещо пізніше етнограф Петро Шекерик-Доників також навів різноманітні обряди та повір'я мисливців Гуцульщини, подавши їх опис у художній формі в творі «Дідо Иванчік» [3]. Обидві зазначені праці стали головними писемними джерелами при написанні нашої розвідки. Цінні джерельні дані, використані у статті, містяться також у творах деяких польських етнографів пер. пол. XX ст. [4].

У др. пол. XX ст. вивчення мисливських вірувань на українських землях практично повністю зупинилися. Лише після проголошення незалежності України, у 1990-х рр., вийшла стаття дослідника Григорія Аркушина про мисливські повір'я Західного Полісся. Ця розвідка не містить узагальнюючого матеріалу. У ній опубліковано цінні польові відомості, зібрані автором протягом декількох років. Головною метою статті Г. Аркушин назвав фіксацію і, як наслідок, збереження для науки мисливських повір'їв, а також викликання зацікавленості у їхньому зборі та дослідженні [5].

Важливим джерелом для нашої розвідки стали також зібрані польові матеріали [6].

Зважаючи на те, що до сьогодні дуже мало дослідників звертало свою увагу на вивчення мисливських вірувань, немає жодної спеціальної ґрунтовної праці, яка б висвітлювала це питання, зазначимо, що наведений у статті матеріал відноситься до практично невивченої досі сфери духовної культури українців.

Значна кількість мисливських обрядів, метою яких було забезпечення успішності полювання та встановлення оберегу над рушницею, була пов'язаною із гадюкою. Так, напр. XIX ст. для того, щоб рушниця влучно стріляла та щоб «її ніхто не урік», мисливці застосовували наступний засіб: брали жало гадюки, гадючий «чесник», ладан, зрізані верхівки з дев'яти осик та приносили це у храм на дев'ять Богослужінь. Після цього дев'ять разів окреслювали цим навколо рушницю і ховали в отвір, висвердлений в прикладі [7].

Щоб рушниця «остро била» та щоб не розходився далеко звук пострілу (почувши вистріл, недоброзичливий «стрілець» міг «збавити» рушницю чарами), горяни в березні вбивали гадюку, відрубували та засушували її голову («ні на сонци, ні у печи, а так»). Після цього голову розтирали на порох, говорячи наступне замовляння: «Остра-с була, як вогонь; кого-с заразила, не віратував сі, так, аби моя пушка, кого закрасит, аби не втік». Цим порохом набивали рушницю. Цей ритуал, згідно з уявленнями мисливців, надавав зброї захист проти завдання їй магічної шкоди з боку мисливця, який чув звук пострілу з неї. Тепер уже недоброзичливому мисливцеві потрібно було взяти рушницю в руки для того, щоб за допомогою чарів зробити її непридатною для використання [8].

Серед мисливців панувало повір'я, що шматок гадюки, вкладений в отвір у прикладі рушниці (у «коморку»), притягував до зброї звірів [9]. Вважалося, що рушниця не підведе (можливо також, що її буде неможливо зробити непридатною для використання за допомогою чарів) того мисливця, який у її приклад закладе жало гадюки [10].

Для того, щоб рушниця «не підвела» мисливця, він намагався застрілити гадюку в свято Воздвижен-

[1] Активна форма полювання — форма ведення мисливства, яка полягала у тому, що мисливці безпосередньо вбивали звірів. На противагу їй, пасивна форма полягала у наставлянні на звірів різноманітних пасток.

ня Чесного Хреста (27 вересня) [11]. Цей день був пов'язаний з різними народними віруваннями, що стосувалися гадюк. Зокрема, загальноукраїнським було уявлення, згідно з яким на свято Воздвиження Чесного Хреста гадюки відповзають до вирію — міфічного теплого краю. У зв'язку з цим людям (серед них й мисливцям) було вкрай небезпечно іти у це свято в ліс [12]. Ю. Шнайдер зафіксував розповідь гуцулів про мисливця, якого у це свято «змії» забрали до своєї схованки, щось говорили до нього та примушували його лизати «гадючий камінь». Лише навесні цього чоловіка відпустили на волю. «Мисливець у цей день до лісу не піде», — закінчує переказ оповіді згаданий дослідник [13].

Схоже оповідання було поширеним на Київщині. На цьому терені дорослі, розказуючи дітям про те, що гадюки у свято Воздвиження Чесного Хреста заповзають у велику яму і лижуть у ній «гадючий камінь», оповідали їм історію про дівчинку, яка, пішовши у зазначене свято в ліс, потрапила, подібно до згадуваного мисливця, у полон до гадюк [14].

У згадуваному творі П. Шекерика-Доникова «Дідо Иванчік» міститься інформація про те, що мисливці голіруч (що викликає сумнів) ловили гадюк та ящірок протягом року від свята Благовіщення (7 квітня) до свята Воздвиження Чесного Хреста. Засушені гадюки та ящірки, голови гадюк, «ліновишшя» («ліновишшя» — шкіра змії, яку вона скидає навесні. — *В. Р.*) [15] зберігали у спеціальній «тобівці» («тобівка» — невелика шкіряна сумка. — *В. Р.)* [16]. У день Головосік (11 вересня), який, згідно з твердженням автора, був найбільшим мисливським святом на Гуцульщині, мисливці, після виконання певних, описаних обрядів, спалювали усе це на вогнищі з «глогу» («гліг» — глід колючий Crataegus oxyacantha. — *В. Р.*) [17]. Це вогнище розпалювали від «ошкалька громовиці» («ошкальок громовиці» — скіпка з дерева, у яке вдарила блискавка. — *В. Р.*) [18]. З самого ж «ошкалька громовиці» вогонь добували за допомогою тертя, отримуючи так звану «живу ватру», що, за народними уявленнями, мала особливу магічну силу. Після затухання ватри попелом з неї чистили рушницю [19].

Описаний ритуал мав, очевидно, насамперед охоронну функцію. Тобто, виконуючи його, мисливці прагнули встановити оберіг над рушницею проти дії на неї «злих чарів» від інших мисливців.

Гадюк та ящірок у творі названо «писланцями, помичниками та слугами нечістої сили, шо то в особах гаді та єшєрок ними орудует злий дух» [20]. Спалювання їх на вогнищі, згідно з віруваннями мисливців, приводило до смерті тих мольфарів, які певним чином здійснювали якісь злі чари за їх допомогою та не наклали при цьому на себе магічної «оборони» [21].

У день Головосік біля цієї ж ватри мисливці вкидали гадючі жала у дула рушниць та пістолетів, примовляючи, щоб вони були «в стріліню такі острі, єк гадєчі жєльця» [22]. «Ліновишшями» протирали рушниці, пістолети, пастки на звірів (підкреслимо, що це єдиний з відомих нам обрядів, який частково стосувався пасивної форми мисливства) та роги для пороху, говорячи, щоб їх «ни держєло все нечісте наслане й злагода (злі чари — *В. Р.*), єк ни держитси ліновишшє гаді» [23].

Уявлення, пов'язані з гадюкою, були досить сталими. Про це свідчать, зокрема, наступні розповіді старожилів зі с. Соколівка Косівського р-ну Івано-Франківської обл.:

«[...] Ше Яків Мувів, в нас мисливець був, він ше польський був, ти й казали, шо він купив рушницю і дотів шукав так, шо загнав у ствол гадюку. Та й відси вистрілив. Ну, а рушницю вурвало! Та й він собі відпиляв, та й ходив, то сміялися з него «Півтаранка» [24].

«[...] Казали мижи людьми [...], єкшо її [гадюку] зловити, забити в ствол одним кінцем [...] та й стрілити [...], кажут, шо то добре. [...]. А може розірвати [дуло] [...]» [25].

Наведена інформація свідчить про те, що спроби вистрелити гадюкою з рушниці траплялися, ймовірно, приблизно у сер. XX ст. Зазначимо, що етнографи кін. XIX — поч. XX ст. цього обряду не зафіксували. Лише польський дослідник Тадеуш Северин у статті, виданій у 1932 р., згадує про його існування на Поліссі та Волині [26]. Отже, можливо, він виник десь приблизно у цей час. Якщо це справді так, то у цьому випадку ми констатуємо факт появи нового обряду, пов'язаного з віруванням у можливість забезпечення здійснення успішних пострілів з рушниці шляхом виконання певних обрядодій, у яких необхідно було використовувати гадюку.

Зауважимо, що наведеного обряду могло насправді й не бути, оскільки виникають сумніви стосовно того, чи вистрілити гадюкою справді можливо. Щоправда, про ідентичний обряд розповідали також респонденти з Полісся [27]. Проте, ці розповіді ще не слугують достатнім підтвердженням його практикування серед мисливців. Питання реального існування цього обряду, однак, не має дуже вагомого значення. Розповіді про нього насамперед свідчать про сталість уявлення, згідно з яким за допомогою певних обрядів з використанням гадюки мисливці забезпечували собі успішність на полюванні.

Окремі мисливські повір'я, пов'язані з гадюкою, збереглися до сьогодні. Подібною до матеріалу, який подав Ю. Шнайдер, є наступна, зафіксована нами, оповідь мисливця-старожила:

«[...] Треба в змії витєгнути язичок, в приклад задовбати і попадаєш так шо є. [...]. Таке чув ше недавно, шо говорили [...] звір йде на рушницу» [28].

Уявлення про те, що завдяки виконанню певних обрядів, пов'язаних з гадюкою, можна надати влучності та сили пострілу з рушниці, були поширені у багатьох етнографічних регіонах України. Так, подрібнену на шматочки шкіру вужа[2] додавали до набою на Волині [29]. На Поліссі з нової рушниці перший раз стріляли у вужа чи гадюку [30]. У цьому ж регіоні вистрілювали гадюкою та вужем з рушниці, яка погано стріляла або «живила» (лише ранила) звіра [31]. Вистрілювали вужа, коли рушниця «живила» і на Волині [32]. Про те, що мисливці стріляли гадюкою, згадує відомий український письменник пер. пол. XX ст. Остап Вишня [33]. Порівнявши його опис з наведеними фактами, стає зрозуміло, що прозаїк послуговувався не лише своєю фантазією, а й певними реаліями. З цього випливає, що вірування, пов'язані з гадюкою, були поширені також на теренах Київщини або Слобожанщини (можливо і в обох районах) — землях, де жив Остап Вишня.

Серед мисливців Українських Карпат було поширеним уявлення, що є рушниці так «залагоджені», що їх начебто вже ніхто не міг за допомогою чарів зробити непридатними для використання:

«[...] Зброю так залагоджували, шо її ніхто не міг зіпсувати, наприклад, ніякий чародій. Якшо один зробив, шо вона повинна стріляти, то інший вже не може зробити, шоб вона не вистрілила... Навіть в мене була одна така рушниця, я продав її в гори...» [34]; «... Був тот кріс (кременева рушниця — *В. Р.*) так залагожений, шо ніхто ни годен був його ні збавити, ні замовити» [35].

Якщо обряди, пов'язані з гадюкою, мисливці нерідко практикували, щоб успішно полювати та водночас встановлювали оберіг над рушницею проти спроб завдання їй шкоди за допомогою чарів недоброзичливими мисливцями, то наступний мисливський ритуал мав виключно охоронну функцію. Мисливець здійснював його тоді, коли у нього хтось вкрав порох, завдяки чому міг зробити його рушницю непридатною для використання. «... Аби сего не дїждав» він набирав до схід сонця воду з дев'яти криниць. Кожного разу він зачерпував її дев'ять раз по дев'ять, рахуючи у зворотній бік «нї 9, нї 8... нї 2, нї один» (можливо, рахували дев'ять раз по черзі: то в спадаючому порядку від дев'яти, то в зростаючому до дев'яти) 36]. Після цього у такій воді варили дев'ять шматочків глоду, «свербигузки» («свербигузка» — шипшина Rosa canina. —*В. Р.*) [37] та ожини (Rubus caesius). Варили їх на ватрі, розкладеній з дев'яти «кавалків» глоду. Далі у цій воді «гасили ватру» — кидали у воду дев'ять вугликів глоду, рахуючи у зворотному порядку. Воду вливали в рушницю, яку після цього клали на ніч біля кочерги. Зранку воду виливали зі зброї «за сонцем» (очевидно, на схід). Після цього рушницю заряджали та стріляли. Зробивши вистріл, дуло одразу ж закривали рукою. Через хвилину руку нюхали. Якщо від неї не було чути димом (запах від руки визначався мисливцями, очевидно, дуже суб'єктивно), то весь ритуал здійснювали знову, повторюючи його доти, доки від руки не було чути відповідного запаху [38].

Інший ритуал, пов'язаний із «гасінням ватри», здійснювали у день Головосік. Протягом цього дня мисливці нічого не їли. Вранці до схід сонця на галявині у лісі мисливець складав на одне місце свої мисливські знаряддя (рушниці, пастки, порохівниці). Він тричі обходив галявину, ідучи «назістріть» (назустріч. — *В. Р.*) [39] сонцю, із уже згадуваним запаленим «ошкальком громовиці», з якого було видобуто вогонь за допомогою тертя. Потім він набирав з дев'ятьох джерел воду аналогічним до на-

[2] Очевидно, у ряді випадків між вужем та гадюкою під час їхнього магічного використання не робили жодної відмінності.

бирання води з криниць способом. Цією водою мисливець «відгашував ватру». Кидав у воду вуглики з вогнища дев'ять раз по дев'ять, рахуючи у зворотному порядку (або, можливо, почергово у спадаючому та зростаючому). Вогнище складалося з глоду і розпалювалося від «ошкальку громовиці». Головний герой твору П. Шекерика-Доникова «відгашував ватру» правою рукою, а в лівій тримав «гушемку иванского зіля, граде́ний чепелик, громовицу тріску тай гадєчу пацирку» («гушемка иванського зіля» — очевидно, пучок зілля, зібраного на свято Івана Купала; «граде́ний чепелик» — ножик, що ним відвертали град; «громовица тріска» — скіпка з дерева, у яке вдарила блискавка; «гадєча пацирка» — намистина жінки, яка вміла замовляти від укусу гадюк або мала владу над ними. — *В. Р.*) [40]. Після цього, вмочуючи іванське зілля у воду, мисливець кропив галявину, на якій горіло вогнище, обходячи її навколо. Це встановлювало оберіг над галявиною від нечистої сили. Після кроплення іванське зілля спалювали на ватрі. Далі мисливець здійснював уже описані нами обряди, пов'язані з гадюкою, а також робив рухи, що символізували побиття нечистої сили, та голосно кричав на неї. Завдяки здійсненню цього ритуалу мисливські знаряддя уже начебто не могли бути зіпсовані чарами інших мисливців протягом цілого року [41]. Описаний ритуал мав насамперед охоронну функцію. Проте, один з його описаних обрядів, був, як ми це бачили, чітко спрямований на забезпечення успішності під час полювання.

У с. Соколівка Косівського р-ну Івано-Франківської обл. автор зафіксував ритуал, у якому також здійснювали «гасіння ватри»:

«Шоби рушниця добре стріляла [...] треба взяти глоду [...]. Кладе той глід на вогонь до тих пор, шоби той глід згорав на ватерці, і потому бере з того вуглики [...] ватри гасити [...]. Рано, до схід сонця, набирає води, потому ті вуглики кидає в воду і рахує від дев'єть: дев'єть, вісім, сім... До одного дійшло це і на цим кінчаєси. Дев'єть раз він тото зробив, потому ше раз дев'єть [...] З того кришиться так шоби виходило на одного один вуглик[3]. То ше навіть тої води треба брати іти дес до струмка, де добре. Набираєте води, і це в тій воді, навіть до схід сонця бажано... Цеї води треба, рано помив, ввечер зробив, помив рушницю тим, але треба хапати зразу, бо сильно бере ї' ржавчина з цього. То треба його махом сушити. Ну і так дают посохнути, потому завтра рано стараються іти на польованя» [42].

Ці уривчасті спогади респондента дають змогу дійти висновку, що у сер. XX ст. на Гуцульщині ще побутували ритуали, подібні до тих, які зафіксували В. Шухевич та П. Шекерик-Доників. Зазначимо, що старожил розповів, начебто описаний ним ритуал застосовували до рушниці, яка була зроблена непридатною для використання чарами інших мисливців [43]. Тобто, ритуал мав на меті нівелювання завданої рушниці шкоди. Ми припускаємо, що респондент міг помилитися стосовно мети обряду, однак, можливо, деякі ритуали могли практикувати як з метою охорони рушниці, так і з метою повернення «зачарованій» рушниці придатності для використання.

Частина мисливських обрядів була тісно пов'язаною з елементами християнства. Ці обряди мисливці практикували переважно, щоб забезпечити собі успішне полювання.

Перший з описаних нами обрядів, пов'язаних із гадюкою, був водночас обрядом, в якому чітко простежуються елементи християнства. Мисливці носили у церкву на дев'ять Богослужінь жало гадюки та інші, перераховані уже нами складові, необхідні для здійснення цього обряду. Отже, під впливом християнства серед них поширилось переконання, що згадані складові необхідно освятити у церкві. Можливо, Богослужіння замінило собою певні замовляння або обряди, практикування яких здійснювали над цими складовими у минулому. Так чи інакше, у цьому випадку ми констатуємо поєднання віри, що походить з дохристиянського часу, у можливість за допомогою певних обрядів забезпечити собі успішність на полюванні з елементами християнства.

Таке ж поєднання простежується і в наступному обряді, який мисливці практикували для того, щоб під час вистрілу «пушка не розносила шроту» [44]. Тобто, очевидно, щоб дробини влучали близько одна біля одної, а не розліталися, і, як наслідок, звір отримував важчі рани. З цією метою мисливець відламував невелику тріску з викопаної труни. Цю тріску, за

[3] Готували спеціально наперед 81 шматочок глоду (9х9). Пор.: Там само. — С. 26.

певну оплату, паламар клав у церкві під престіл, на якому відправлялося Богослужіння. Тріска мала там знаходитися протягом дванадцяти Богослужінь. У ті дні, коли в церкві відправлялися Богослужіння, мисливець, окрім сніданку, нічого не їв. Після відправи у церкві дванадцяти Богослужінь він забирав тріску і протягом трьох вечорів говорив над нею по три рази наступну примівку: «Як сї не розсипали тоти кістки, що у тобі були, як єс їх затримала у собі, так аби сї тримав шріт з моеї пушки при купі». Далі він цю тріску клав між дробинами [45].

Отже, і у цьому обряді бачимо поєднання обрядодії, яка своїми кориннями сягає певних, невідомих нам дохристиянських вірувань, з елементами християнства.

У наступних обрядах, спрямованих на досягнення успішного полювання, а, можливо, частково й на охорону рушниці, залишки дохристиянських вірувань практично не простежуються.

В. Шухевич розповів, що мисливці носили у церкву на дев'ять Богослужінь кулю, щоб вона у майбутньому завдала звірові важку рану [46]. Про те, що гуцульські мисливці освячували кулі до рушниць, зазначив Р. Кайндль [47]. Вони вірили, що у ведмедя можливо влучити лише освяченою кулею [48].

Окрім куль, мисливці освячували також рушниці. Так, певний мисливець зі с. Гринява (сучасний Верховинський р-н Івано-Франківської обл.), приблизно напр. XIX — на поч. XX ст., освячував свою рушницю кожного Великодня [49]. Зазначимо, що на Поліссі (ймовірно, у пер. пол. — сер. XX ст., можливо, й пізніше), рушницю, яка «живила», несли у храм на Богослужіння [50]. Перед вирішальним пострілом гуцульські мисливці робили над дулом рушниці знак хреста [51].

Отже, поданий матеріал дає змогу класифікувати мисливські обряди, виконання яких мало своєю метою забезпечення здійснення влучного пострілу з рушниці та встановлення оберегу над рушницею проти дії на неї «злих чарів», що їх здійснювали недоброзичливі мисливці:

1. Мисливські обряди, у яких мисливці використовували гадюку.

2. Мисливські обряди, під час яких відбувалося «відгашування ватри».

3. Мисливські обряди, у яких були обов'язковими елементи християнства.

4. Мисливські обряди християнського походження, у яких практично не простежуються сліди дохристиянських вірувань.

Порівняно широке розповсюдження на території України обрядів, що відносяться до першої групи, вказує на те, що вірування у магічну здатність здійснення обрядів, пов'язаних із гадюкою, покращити силу та влучність пострілу з рушниці, а також забезпечити їй непіддатливість до спроб завдання шкоди «злими чарами», було давнім на українських землях. Давність цього вірування підтверджується також сталістю цих практик. Можливо, до появи вогнепальної зброї обряди з гадюкою, згідно з народним віруванням, забезпечували мисливцям успішне полювання та захищали їх. З поширенням рушниць вони, до певної міри змінившись, повністю перейшли на цей вид зброї.

Цілком імовірно, що в обрядах мисливців, пов'язаних із гадюкою, була присутня імітативна магія. Керуючись принципом «подібне викликає подібне», мисливці намагалися завдяки виконанню обрядів максимально уподібнити постріл з рушниці до укусу гадюки, зробити його смертельним для тварини. Це наглядно показують як подані гуцульські примівки, так і слова респондентів з Полісся: «Усаді адючина у ствол і вистріль, то буде стрілять, як змея» [52].

Ця магія могла мати дуже глибокі коріння у традиційних віруваннях. Оскільки центральне місце у ній посідає гадюка, спробуймо з'ясувати, якими були українські народні уявлення про неї. Джерела показують, що ці уявлення були доволі неоднозначними. Так, Р. Кайндль згадує гуцульську легенду про гадюк, які, врятувавши ковчег, спасли людський рід [53]. Гуцули вірили, що гадюки кусають тих людей, які працюють у свято [54]. З цього бачимо, що до гадюк ставилися позитивно. Водночас чимало свідчень вказує на вкрай негативне народне ставлення до них. Ми уже згадували, що гадюк ототожнювали з нечистою силою у творі П. Шекерика-Доникова «Дідо Иванчік», у якому автор намагався відтворити народні уявлення. Про ототожнення гадюк із «злими духами» згадує Григорій Купченко [55].

Як бачимо, народні уявлення нерідко пов'язують гадюку з нечистою силою. Ми вважаємо, що її обрядове використання накладало оберіг проти нечистої сили. Це чітко простежується в описаному обряді спалювання гадюк та ящірок. Нагадаємо,

що згідно з текстом П. Шекерика-Доникова, знищуючи їх, мисливець начебто знищував «посланців, помічників та слугів нечистої сили» [56], оберігав цим свою зброю від злих чарів. Аналогічним за своїм значенням до цього обряду було, ймовірно, і вбивання гадюк на свято Воздвиження Чесного Хреста. В інших обрядах гадюка, очевидно, виступала як оберіг проти нечистої сили, оскільки, як відомо, в українських народних уявленнях дуже часто те, що начебто було пов'язаним із нечистою силою (наприклад, глід, осика [57]), водночас виступало сильним оберегом проти неї. У зв'язку з цим стає зрозумілим, чому мисливці чистили свою рушницю попелом з вогнища, на якому вони спалювали гадюк та ящірок.

Встановлення оберегу від нечистої сили, на нашу думку, становить основу другої групи обрядів. Головними стихіями, що їх мисливці використовували при здійсненні цих обрядів, були вода та вогонь. В обрядах мисливці використовували глід, шипшину, ожину. Найбільш важливе значення мав глід, з якого розпалювали вогнище та вуглинками якого «гасили ватру». Очевидно, у цих обрядах маємо цінне свідчення використання глоду в українських народних віруваннях як оберегу проти нечистої сили.

Обряди третьої групи були сформовані внаслідок переплетення дохристиянських вірувань з елементами християнства. Обряди четвертої групи мали виключно християнське походження.

Збереження, у досліджуваний нами період, великої кількості обрядів, метою яких було забезпечення успішності на полюванні та охорона рушниці, пов'язане, насамперед, із архаїчністю мисливства. Ведення полювання протягом багатьох століть залишалося в Українських Карпатах абсолютно незмінним. Мисливці у др. пол. XIX — пер. пол. XX ст. полювали тими ж методами, що й їх далекі предки. Це зумовило консервацію багатьох обрядів. Навіть з поширенням вогнепальної зброї ці обряди не зникли, а, пристосувавшись до неї, продовжували жити. Як і в інших сферах народної діяльності, вірування, з яких походили описані обряди, стерлися з народної пам'яті.

1. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian / K. Moszyński — Kraków, 1929. — Cz. I: Kultura materjalna. — S. 25.
2. *Шухевич В.* Гуцульщина : Ч. 2 / Володимир Шухевич // Материяли до українсько-руської етнольогії. — Львів, 1901. — Т. IV. — С. 231—235, 239.
3. *Шекерик-Доників П.* Дідо Иванчік / П. Шекерик-Доників — Верховина, 2007.
4. *Schnaider I.* Z kraju Hucułów / I. Schnaider // Lud : Organ polskiego towarzystwa etnologicznego, wydawany przez polskie towarzystwo ludoznawcze we Lwowie (далі — Lud). — Lwów ; Warszawa ; Kraków ; Poznań ; Wilno, 1901. — T. VII. — S. 264—270 ; *Seweryn T.* Łowiectwo ludowe na Wołyniu / T. Seweryn // Lud. – Lwów ; Warszawa ; Kraków ; Poznań ; Wilno, 1932. — T. XI. — Serja II. — S. 24—35.
5. *Аркушин Г.* Повір'я мисливців Західного Полісся / Г. Аркушин // Древляни : збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів, 1996. — Вип. 1. — С. 186.
6. Архів Інституту народознавства НАН України (далі — Архів ІН НАН України). — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 641.
7. *Шухевич В.* Гуцульщина: Ч. 2. — С. 233.
8. Там само.
9. *Кайндль Р.* Гуцули: їхнє життя, звичаї та народні перекази / Р. Кайндль —Чернівці, 2003. — С. 79, 116, 151.
10. *Schnaider I.* Z kraju Hucułów... — S. 266.
11. Ibid.
12. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / Осип Воропай. — Харків, 2007. — С. 390.
13. *Schnaider I.* Z kraju Hucułów... — S. 266.
14. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. — С. 390.
15. Гуцульські говірки. Короткий словник / уклад. Г. Гузар, Я. Закревська, У. Єдлінська, В. Зеленчук, Н. Хобзей. — Львів, 1997. — С. 111.
16. Там само. — С. 180.
17. Там само. — С. 46.
18. Там само. — С. 112, 49.
19. *Шекерик-Доників П.* Дідо Иванчік. — С. 156, 187—189, 191—192.
20. Там само. — С. 191.
21. Там само. — С. 191—192.
22. Там само. — С. 190.
23. Там само.
24. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 641. — Арк. 42.
25. Там само. – Арк. 48.
26. *Seweryn T.* Łowiectwo ludowe na Wołyniu. — S. 27.
27. *Аркушин Г.* Повір'я мисливців Західного Полісся. — С. 187, 191.
28. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 641. — Арк. 34.
29. *Seweryn T.* Łowiectwo ludowe na Wołyniu. — S. 27.
30. *Аркушин Г.* Повір'я мисливців Західного Полісся. — С. 187.
31. Там само. – С. 187, 191; *Seweryn T.* Łowiectwo ludowe na Wołyniu. — S. 27.
32. Ibid.

33. *Остап Вишня*. Усмішки, фейлетони, гуморески : у 5-ти т. / Остап Вишня. — К., 1975. — Т. 4. — С. 139.
34. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 641. — Арк. 5.
35. *Шекерик-Доників П*. Дідо Иванчік. — С. 159.
36. Там само. — С. 22.
37. Гуцульські говірки… — С. 45.
38. *Шухевич В*. Гуцульщина : Ч. 2. — С. 234.
39. Гуцульські говірки. — С. 129.
40. Там само. — С. 50; 210; 49; 43, 145.
41. *Шекерик-Доників П*. Дідо Иванчік. — С. 26—28, 187—192.
42. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 641. — Арк. 47.
43. Там само. — Арк. 48.
44. *Шухевич В*. Гуцульщина : Ч. 2. — С. 234.
45. Там само.
46. *Шухевич В*. Гуцульщина : Ч. 2. — С. 233.
47. *Кайндль Р*. Гуцули… — С. 79.
48. Там само. — С. 116.
49. *Kolberg O*. Dzieła wszystkie / O. Kolberg — Wrocław—Poznań, 1970. — T. 54: Ruś Karpacka. — Cz. 1. — S. 186.
50. *Аркушин Г*. Повір'я мисливців. — С. 192.
51. *Кайндль Р*. Гуцули. — С. 79.
52. *Аркушин Г*. Повір'я мисливців. — С. 187.
53. *Кайндль Р*. Гуцули. — С. 116.
54. Там само.
55. *Купчанко Г*. Некоторыя историко-географическія сведенія о Буковине. — Кіевь, 1875. — С. 59.
56. *Шекерик-Доників П*. Дідо Иванчік. — С. 191.
57. *Галайчук В*. Гліг у віруваннях / В. Галайчук // Мала енциклопедія українського народознавства / за ред. члена-кореспондента НАН України, д. і. н., проф. С. Павлюка. — Львів, 2007. — С. 121 ; *Галайчук В*. Осика у віруваннях та обрядовості / В. Галайчук // Там само. — С. 409—410.

Volodymyr Romaniuk

BELIEFS OF HUNTERS IN THE UKRAINIAN CARPATHIANS

In this paper the author brings results of his studies in beliefs of hunters. This field of Ukrainians' spiritual culture has not investigated as for now. The author has fulfilled some scientific descriptions and analyses of rites and rituals of hunters in the Ukrainian Carpathians. Acts mentioned by author the hunters had done with the aim to ensure accurate shots and to protect guns from hostile magic. The author has elaborated a classification of these rites. The investigation of hunters' rites is a kind of addition to the general research of pre-Christian beliefs of Ukrainian nation.

Keywords: belief, rite, ritual, traditional hunting, Ukrainian Carpathians.

Владимир Романюк

ВЕРОВАНИЯ ОХОТНИКОВ УКРАИНСКИХ КАРПАТ.

В статье автор рассматривает практически неизученную сферу духовной культуры украинцев — верования охотников. Научно описаны и проанализированы ритуалы охотников Украинских Карпат — действия относительно оружия, распространенные во втор. пол. XIX — первой пол. XX ст. Целью, с которой охотники производили рассмотренные в статье действия, было обеспечение точности выстрела и предотвращение повреждений оружия магией к которые могли обратиться недоброжелатели. Автором систематизированы эти обряды. Указано, что обряды, связанные со змеей, и обряды, во время исполнения которых происходило «оттушивание ватры», может быть, имели своим первоначальным заданием установления защиты от нечистой силы. Изучение охотничьих обрядов, которые по всей вероятности были архаичными, является дополнением к общему исследованию дохристианских верований украинского народа.

Ключевые слова: верования, обряд, ритуал, традиционное охотничество, украинские Карпаты.



Василь ЧОПОВСЬКИЙ

ЛІСОРУБИ ТА СПЛАВНИКИ ЛІСУ УКРАЇНСЬКИХ КАРПАТ У ТВОРАХ ПИСЬМЕННИКІВ (XIX — 20—30-ТІ РР. XX СТ.)

Дивися на нього, як він рубає! Яка сила і краса розмаху, яка безліч рухів, завше зручних, завше потрібних, що від батька до сина переходять.

Гнат Хоткевич

У статті розглядається поширене серед класиків української художньої літератури звертання до мотивів відображення образів та діяльності лісорубів і сплавників лісу Українських Карпат. Численні приклади систематизовано за хронологією появи відповідних літературних творів, з розкриттям творчо-методологічних і стильових відмінностей у підходах різних авторів. Наукові спостереження ілюструються фрагментами текстів Я. Головацького, М. Устияновича, І. Франка, І. Нечуя-Левицького, Г. Хоткевича, М. Коцюбинського, Б. Лепкого, В. Гренджі-Донського та ін. Аналізується художньо-естетичні прийоми, за допомогою яких письменники розкривають відповідні аспекти традиційного побуту українців.

Ключові слова: етнічна історія, господарська діяльність, побут, звичаї і обряди, лісоруб, домашній промисел, світосприймання і світовідчуття.

Здавна лісовий промисел (заготівля та сплав деревини) посідав важливе місце в господарській діяльності населення Українських Карпат, що своєрідно позначилося на побуті, звичаях і обрядах мешканців цього регіону, відбилося у творчості письменників.

Українська художня література XIX — першої третини XX ст. багата на літературні твори, що змальовують життя та працю лісорубів Українських Карпат і колоритні образи лісових робітників у контексті повсякденного життя сім'ї і громади.

Історична доля українців, їхня традиційно-побутова культура, маючи багато спільного, водночас зберігає певні регіональні особливості. Вони виявляються у територіальному аспекті й зумовлені характером історичного розвитку окремих районів України природно-географічними умовами. Сьогодні відомий народознавець, академік НАН України Степан Павлюк справедливо вважає: «Генетична родинність населення Українських Карпат з українським етносом, а з цим і повна органічність культурних надбань та спільність етнічної історії (хіба, що з корекцією на політичну історію та ландшафтні умови) рельєфно простежуються за матеріалами антропології, археології, етнографії, писемних пам'яток, лінгвістики та інших наук» [1].

Упродовж тривалого часу лісорубство та лісосплав займали значне місце в економічному житті сільського населення Українських Карпат. У гірській зоні Карпат можна виділити такі історико-етнографічні райони, як Гуцульщина, Бойківщина і Лемківщина (у наш час основна територія Лемківщини міститься в Словаччині та Польщі, на Закарпатті лемківські села сконцентровані в Ужанській долині — у Великоберезнянському та Перечинському районах). Розвиток лісової галузі промисловості проходить по-різному у гірських районах краю, населених бойками, гуцулами і лемками — історико-етнографічними групами українського народу. «Мабуть, не буде зайвим сказати, — відзначав Іван Франко, — що карпатські гори в Галичині, за винятком малого відрогу на заході, заселені майже виключно українцями... Це населення утворює три етнічні і особливо діалектичні, досить чітко окреслені типи: лемки, бойки і гуцули» [2].

Уродженець Карпат (с. Ясень Рожнятівського р-ну на Івано-Франківщині), допитливий мандрівник і дослідник, Іван Вагилевич знав Карпатський край, життя, побут і народну культуру насе-

лення. Його розвідки про українських горян — лемків і бойків — «Лемки — мешканці західного Прикарпаття» та «Бойки, русько-слов'янський люд в Галичині» — є першою спробою комплексної наукової розробки питань поділу українського населення Карпат на етнографічні групи, окреслення їх територіального розміщення, характеристики господарського укладу життя, народного побуту, матеріальної і духовної культури.

Сьогодні, перечитуючи працю І. Вагилевича про бойків, не можна не подивляти її оптимістичного пафосу. Яким знанням душі народу, якою любов'ю і вірою в його прийдешнє треба було володіти, щоб з такою глибокою пошаною і внутрішнім переконанням писати про невичерпні творчі сили карпатських трударів, щоб у похмуру добу лихоліття з такою упевненістю говорити про майбутнє бойківської юні і завершити свою статтю звучним оптимістичним акордом. Звертаючись до майбутніх поколінь краян, І. Вагилевич наголошував: «Теперішнє становище бойків таке, що конче мусять поступати вперед. І напевно тоді, коли їх діти, які при своїй допитливості і кмітливості можуть легко навчитися читати і писати, виростуть і, дозрівши, оволодіють новими технічними винаходами, звільнившись від визиску нелюдських лихварів, вони зможуть стати в розвитку найенергійнішою і найдіяльнішою частиною громадянства Галицької Русі» [3].

Відомо, що діячі «Руської Трійці» Іван Вагилевич та Яків Головацький неодноразово здійснювали етнографічні експедиції у Карпати. 1839 р. Я. Головацький, подорожуючи Карпатами, вказував на разючий контраст між чудовою флорою і фауною краю та злиденним життям горян, на бідність, на курні хати, що «мовби соромляться своєї убогості серед цього земного раю». Описуючи долю українців Карпат, він писав: «Безмежні ялинові й смерекові ліси, якими вкрите високе пасмо Карпат, так звана Верховина, дають багато м'якого дерева, а бистрі гірські потоки постачають достатньо води для лісопилок і тартаків Найбільше дерева приходить з Тухольщини, тобто з маєтку графа А. Потоцького, до якого належить місто Сколе, 24 села й ціла околиця над Сколем аж до прикордонних гірських верхів. Село Тухля, розташоване над річкою Опором, високо в горах, найбільш відоме сплавом лісу. Тухольці — найсміливіші й найспритніші плотарі» [4].

Лісосплав як один із важливих видів транспорту і допоміжних занять гірського населення Українських Карпат має давні традиції. У XIX ст. лісосплав став одним із найважливіших і найбільш поширених видів народного транспорту Бойківщини. Головними її водними артеріями були ріки Уж, Латориця, Ріка і Теребля — на південних схилах, Бистриця — Солотвинська, Лімниця, Свіча, Мизунка, Опір, Стрий і Дністер — на північних схилах Карпат. Короткий історико-етнографічний опис лісосплаву на ріках Бойківщини подав Я. Головацький у своїх «Мандрівках по Галицькій та Угорській Русі». Він детально описує спосіб збивання деревини в плоти і процес сплавляння плотів швидкими повноводними гірськими потоками. Сплавники лісу — керманичі — володіли неабиякою спритністю, фізичною силою і витривалістю. Я. Головацький писав: «Відважний український верховинець, заглибившись сильними руками до самої течії і тримаючись «столика»; (кермове управління Плотогона. — В. Ч.); кидається на слабім плоті у прірву, через котру вже не раз прорвався і не раз тонув у глибині, так що на поверхні пливуть лише бесаги (мішки з припасами), що висять на високих розсохах, та довга чуприна смілого сплавника, який за хвилю виринає з глибини, наче дика качка. Цей вир напевне роздавив би його і втягнув у безодню, якби не сильні рамена та спритність сплавника, що стоїть на другому плоті. Він вирвав свого попередника з виру й направив на воду, так що той лише стріпав з себе воду й вільно відпливає далі».

Спустошувальні рубки лісів у серед. XIX ст. були характерною рисою лісового господарства Карпат. За відсутності шляхів і будь-якої технології лісоексплуатації лісосировинні запаси використовувалися неповно. Лісостани вирубувалися великими площами, де вибирали лише вели комірну деревину. Зі зрубаних 10 дерев після контролю вивозились лише 1—2 стовбури. Унаслідок захаращення лісосік погіршувався санітарний стан лісу, і зруби протягом тривалого часу були не залісеними. Букова та ялинова деревина, яка залишалася трухлявіти на лісосіці, використовувалася лісорубами і гірським населянням краю як паливо, і лише незначна її частина застосувалась у будівництві. Внаслідок цього у Карпатах поступово зменшувалася площа букових пралісів і смереково—ялицевих лісів.

Помітним явищем у розвитку української прози на західноукраїнських землях є твори про життя карпатських бойків — повісті «Месть верховинця» та «Страсний четвер», автором яких є один із послідовників і продовжувачів справи «Руської Трійці» Микола Устиянович. Обидва твори були високо оцінені сучасниками письменника і здобули широке визнання читачів. І. Франко вважав ці повісті чи не найкращими зразками галицько-української новелістики 60-х рр. XIX ст. і мав намір 1876 р. перевидати їх.

Письменник тривалий час (1841—1870 рр.) був священиком у гірському селі Славську на Сколівщині. Тут серед величавих Бескидів він мав змогу вслухатись у народне слово та спостерігати звичаї, побут місцевих жителів — бойків, вивчати їх характер, спосіб мислення, світоглядні орієнтації. Захоплений високою шляхетністю та буйною поетичною вдачею верховинців, безмежно закоханий у красу Карпатських гір, оповитих таємничими бойківськими легендами, М. Устиянович чи не вперше у літературі Західної України середини XIX ст. відтворив у своїх творах яскраві та неповторні типи представників цього етносу.

М. Устиянович одним із перших серед письменників-романтиків у Галичині подає справді існуючі, конкретні описи місцевості. Величні, часом казково-прекрасні, часом моторошно-грізні гори і долини, гірські верхи (Писана Керниця, Остра Кичерка, Магура, Зелемінь, Секули), дороги і стежки поміж верховинськими селами, так докладно описані автором в обох повістях, — то реальна дійсність, конкретна батьківщина героїв, те середовище, в якому найбільше розкривається своєрідна натура бойків.

Письменник неодноразово підкреслює, що дія відбувається саме на Бойківщині, серед високих Бескидів. В епіграфі до першого розділу повісті «Месть верховинця» зазначено: «Ой піду я межи гори, там де жиють бойки, де музика дрібно грає, скачут полегойки».

М. Устиянович не уявляє життя бойків відірваним від усієї нашої батьківщини — України. Він неодноразово вкраплює у художнє полотно своїх творів згадки про Запорізьку Січ, козацькі чайки, героїню повісті «Страсний четвер» Зіню називає «рядовим козачком», порівнює її відвагу і твердість із відвагою старого козака. Ці згадки про славне минуле України засвідчують соборне мислення автора.

У прозі М. Устияновича відбито й етнографічно-побутовий бік життя бойків — письменник змальовує їх родинні взаємини, основні заняття — тваринництво, хліборобство, торгівлю, подає замальовки обрядів тощо. Особливий інтерес викликають описи освоєння верховинцями лісових масивів під орні землі. Цікаво, що у творах письменника рідко можна знайти описи інтер'єрів житла бойків, досить скупо описує він і їх одяг.

Отже, у повістях М. Устияновича вперше в західноукраїнській літературі серед. XIX ст. всебічно і правдиво відображено життя і побут населення Карпатських гір — бойків, які є невіддільною складовою частиною нашої нації. Письменник поетичними, але водночас правдивими штрихами змалював їх своєрідний характер та оточення, підкреслив їх духовну спільність із усім українським народом.

Як австрійські, так і польські правителі зовсім не дбали про економічний і культурний розвиток гірського населення Карпат. Як свідчать історичні джерела, лісорубство у переважній більшості своїй було у руках лісовласників, які ставили єдине завдання: отримати від лісу якомога більше прибутків. Вони нерідко прибирали до своїх рук цілі села і лісові масиви, де ставали справжніми господарями і володарями.

Значне місце у творчості І. Франка належить проблемам гірського населення Карпат. Він порушував її у понад 100 публіцистичних та поетичних творах, приділяв їй увагу і в окремих наукових працях. Суспільний лад, який прийшов на зміну кріпацтву, не приніс українцям Галичини бажаних перетворень. У затхлій атмосфері Австро-Угорської монархії серед. XIX ст. основні суперечності капіталізму виявилися у грубій і потворній формі. Різке класове розшарування села, як і всього суспільства, нелюдське визискування праці галицьких бідняків, глухий провінціалізм Галицької землі — такі умови збуджували критичну думку. І. Франка, ставили безліч запитань, відповіді на які він шукав серед простого люду краю.

Важким і безвихідним було становище гірського населення Карпат, яке проживало в голоді і нужді. Крім того, селяни змушені були виконувати цілу низку повинностей та сплачувати землевласникам податки відробляти за користування криницею, водопоєм і за переїзд через поміщицьку землю, платили податок за випас худоби. Селян змушували платити штрафи за дрова, хмиз на спал, за траву, пашу,

збирання листя жолудів. 1882 р. в журналі «Світ» була надрукована стаття І. Франка «Знадоби до статистики України», яка розпочиналася підзаголовком «Лісові шкоди і кари в с. Нагуєвичах». «В селі кождий, хоч і найчесніший мужик мусить бути лісовим злодієм, — читаємо у статті І. Франка. — Та тільки що ж? Хоч пани, суди і устави й забороняють виразно ходити в ліс за чим там небудь, карають за «лісові шкоди» досить остро, а все-таки мужики своє роблять, і що більше, *лісової крадіжі не вважають крадіжжю*, не вважають ділом ганьблячим, розуміється, до певної міри, бо... вкрасти старого дуба або дерево в лісі вже оброблене, — се інше діло. Але дрібна лісова крадіж (збирання сухарини, грибів, ягід, жолудів, листя, горіхів, ба навіть рубання з пня трохи грубших дерев, таких, які можна плечем винести, чи то на топливо, чи на «матерію») вважається ділом негрішним. Але се вже належить до етнографії, не до статистики, се звичай, котрого корінь лежить чи то в почутті необхідної потреби таких вчинків, чи, може, в глухих споминках давнього громадського владіння лісами в понятті, що ліс «божий та людський» і що «пан лісу не насадив, щоб міг другим зборонити» [5].

Озброєні лісники пильно оберігали карпатські ліси, карали кожного, хто намагався взяти хоча б в'язку хмизу з лісів у Карпатах. Було навіть заборонено збирання у лісі грибів й ягід. І. Франко з приводу цього писав: «Кара, на яку засуджують за шкоди лісові, буває четверака, і то так, що на кождого засудженого приходиться три кари. Поперед усього він мусить зарядові лісовому заплатити властиву *кару* за шкоду, далі пану ад'юнктові кошти комісії, а в кінці «за ушкоджену культуру» до каси податкової, котра, кажуть, складає ті «культурні» гроші на фонд убогих. Але на «культуру» засуджують не всіх, — а коли кого не засудять на «культуру», то засуджують на арешт. Або арешт, або культура!» [6].

У той час, коли шляхетські прислужники суворо карали селян, великі й малі лісовласники і комерсанти наввипередки вирубували ліс, казково збагачуючись. Карпатські лісовласники любили похвалятися: «Карпатський ліс — це наш ліс. Захочемо — вирубаємо його весь. Залишимо хлопам тільки пеньки».

1883 р. І. Франко опублікував оповідання «Ліси і пасовиська», яке починається словами: «Господи боже, що то крику було у нас за тоті ліси та пасовиська!». Уже з самого початку оповідання письменник робить узагальнення, яке стосується усього Карпатського краю. Селяни, значною мірою позбавлені лісів і пасовиськ, змушені були йти в кабалу до поміщиків. Набуло поширення панщинна (відробіткова) система. За словами І. Франка, це й була панщина, хоча «троха в іншій свиті, але для хлопа через те зовсім не легша». Переконливо це звучить в устах пленіпотента (уповноваженого від сільської громади на переговорах із поміщиком з приводу громадського лісу та пасовиська): «І гадаєте, що у нас не вернула панщина? Прийдіть лишень та подивіться до нашого села, самі переконаєтеся. Правда, отамани й окомани не їздять уже попід вікна з канчуками, на панськім повір'ї нема вже тої дубової колоди, на котрій, бувало, щосуботи відбувалося «гуртовне палкованє»; але поглядіть лишень на людей, поговоріть із ними! Чорні, як земля, нужденні, хати пообдирані, старі поперехилювалися на боки. Плотів трохи що й не зовсім нема, хоч ліс довкола села, як море; приходиться людям обкопувати царину ровами та обсаджувати вербами, так, як на Поділлі. Худоба нужденна, миршава, та й то рідко у котрого ґазди й є. А спитайте йдучих із серпами та з косами: «Куди йдете, люди?», то певно, скажуть: «На панський лан жито жати» або: «На панську луку косити». А коли ви здивуєтесь, як се так, що вони йдуть до пана на роботу тепер, коли у самих ще нічого й не тикано, а тут гріє, з колоса летить, — то вони хіба похитають головами та скажуть сумно: «Що ж діяти? Самі то бачимо, і серце нам крається, але що діяти! Задовжились ми у пана, а у нього така встанова, що попереду відроби панові, хоч би тут громові кулі летіли, а вже відтак собі» [7].

У своєму оповіданні «Ліси і пасовиська» І. Франко порушив два питання в сервітутній проблемі, а саме: сервітутні процеси та масові активні виступи сільських громад на захист своїх лісів і пасовиськ. Варто відзначити, що оповідання І. Франка є не звичайним художнім твором, а майстерним художнім узагальненням реальних подій, які відбувалися у східногалицькому селі у 50—70-х рр. XIX ст. З уст народу письменників і була відома боротьба селян за свої ліси і пасовиська. Ось декілька реальних прикладів із гірської місцевості Карпат. Селяни села Кальної Долинського повіту мали у своєму розпорядженні ліс, в якому рубали дерева, пасли худобу й

косили траву. Однак адміністрація державних лісів заявила про свої претензії на цей ліс на тій підставі, що він межує з державними. Розпоряджаючись цим як власністю держави, вона продала велику кількість дерев лісоторгівцеві. Коли останній зрубав частину їх, 11 липня 1861 р. до лісу прибуло багато мешканців села і вчинило опір проти подальшого рубання. Незважаючи на те, що долинський повітовий суд заборонив сільській громаді порушувати визнання державою право власності на цей ліс, вона провела в ньому значні поруби дерева [8].

Народ не мав свого літописця. Історію його страждань і боротьби ніхто не записував у літописах і книгах. Єдиним писаним свідченням боротьби простого люду, його сподівань та бажань були заяви-скарги селян на поміщиків та лісовласників. Багато цікавих матеріалів збереглося про боротьбу громади села Верхнього Синьовидного Сколівського повіту Стрийської округи за свої ліси і пасовиська. Як на глум, селянам визнано в їх власних лісах лише право на збір гілля, вершків і хмизу. Селяни справедливо скаржилися на поміщика графа Бадені за те, що він залишив їх без пасовиська. Вони заявляли представником влади, що зрікаються будь-яких сервітутів, бо домагаються власності на лісові угіддя. Відкрито ігноруючи настанови влади, громада 1860 р. стала користуватися лісами на власний розсуд. Рубаючи ліс, селяни діяли групами. Вони робили з цією метою, щоб дати відсіч лісовій сторожі, яка б посміла виступити проти них. Коли одного разу лісничий застав 40 селян при рубанні дерева та запитав їх, хто ж це їм дозволив робити, то одержав тверду відповідь, що це вони самі собі дозволили, бо ліс — їх власність. За підрахунками адміністрації маєтку графа Бадені у Верхньому Синьовидному, селяни, здійснюючи рубання лісу, захопили на кінець травня 1863 р. понад 500 моргів поміщицьких угідь. Понад два місяці (від 14 вересня до 19 листопада) у селі пробув військовий каральний загін, який проводив екзекуції. У заяві до сейму селяни скаржилися: «Нас чужосторонні прибулі аристократи до останньої сорочки й з останнього куска хліба під час голоду обдирають» [9]. На графа Бадені селяни покладали також відповідальність за вбивство його лісничим на пасовиську чотирьох пастухів села.

Про ефективність боротьби громад Лолила й Нягрина Долинського повіту Стрийської округи за свої ліси й полонини можна судити із того, що ще 1864 р. вони не тільки користувалися ними, а й погодилися прийняти на випас 1200 голів овець і 600 голів великої рогатої худоби мешканців Долини, Ілемні, Грабова, Новоселиці та інших місцевостей Бойківщини [10].

Пам'яті свого друга, однодумця і побратима по перу Михайла Драгоманова Іван Франко присвятив оповідання «Рубач», яке побачило світ 1886 р. В образі рубача (читай лісоруба) І. Франко змальовує сільського бунтаря, який вірить у справедливість і що прийде довгождана воля у карпатські гори. Ось уривок із оповідання «Рубач»: «Глянь, як жертводавці гасять огонь. Глянь, як ті що йшли благати милосердя у чорного мармуру, випручаються і кидають на нього камінням. Глянь, як опадають кайдани з невольників, призначених на криваву жертву. Впору приходимо.

І, мовивши се, мій провідник обіруч хопив сокиру і вдарив нею в чорний п'єдестал. Захиталася величезна будівля, затремтів до самого вершка кам'яний колос, і з грюкотом пообпадало позолочуване проміння з його голови і стріли з його рук. А потім розлягся страшенний гук, і гепнувся додолу колос, і розтріскався на кусні далеко і широко покриваючи землю відломами свойого кам'яного тіла. Здивовані і перелякані купи народу стояли мовчки, тільки люди, прибрані в святочні одежі, з вінцями на головах, підняли страшенний репет, викрикаючи:

— Зруйнований порядок світу! Розвалені основи всього існування! Горе, горе!

Але мій провідник, не звертаючи уваги на їх голосіння, мовив до народу:

— Не турбуйтеся! Зумійте бути вольними — і будете вольні! Забажайте бути братами — і будете братами. Зумійте жити — і будете живі.

І пішов, промощуючи собі дорогу поміж руїнами. З німим подивом ішов я за ним.

— Хто ти такий? — запитав я вкінці.

Тоді він уперве обернув до мене своє лице і промовив ласкаво:

— Чи ж не пізнаєш мене?

Я не відповів нічого. Мені видалось, немов із сього боку зійшло сонце, і я мусив похилити очі перед тим блиском могутності, тріумфу і надії, що йшов із його лиця.

— Пізнаю тебе всім серцем, усею кріпостю моєю, але ім'я твого висловити не можу, — відповів я.

— Я рубач, що рубає запори на шляху людськості, запори, покладені дикістю, темнотою і злою волею. Ти бачив частину моєї праці?

— Бачив.

— Знаєш, в чім моя сила?

— Чую... Догадуюся.

— Пізнаєш її. І мету розумієш?

– Розумію і бажаю хоч здалека побачити її відблиск.

— Зумій зректися сього бажання, то мета буде найближчою до твойого духу. Не бачити тобі судилося, але простувати стежки правди і свободи. Хочеш ставати до сеї праці?

— Хочу.

— Підеш без вагання тернами?

— То йди ж!

І він дав мені сокиру» [11].

В 1893 р. І. Франко у збірці «З вершин і низин» опублікував у рубриці «З галицьких образків» вірш «В лісі».

Говори! А лісничий! Не знаєш,
Що лісничий у нас, наче звір!
Вже пропав, як го в лісі спіткаєш!
Б'є до півсмерті! Ох, синку, вір

Мому слову! Старий я, у гробі
Вже одною ногою давно, —
То не стану брехати о собі...» —
«Але ж, діду, таж вам студено!

Ваші ноги всі в крові і босі,
Ви трясетесь, ви хорі, мабуть!» —
«Що ж робити, небоже, — і досі
Я не маю ноги в що обуть...

А тепер у хатині самотній
Між людьми я, мов в лісі, живу,
Хоровитий, слабий, безробітний, —
Ще й наслали нам нужду нову.
Ще заперли нам ліс! А без ліса
Чим же бідному жити тепер?
Але що їм! Тікай хоч до біса,
Щоб йому лиш в руках ти не вмер! [12]

У журналі «Літературно-науковий вісник» 1903 р. була опублікована поема І. Франка «Лісова ідилія», яку автор присвятив українському поету Миколі Вороному.

Уже змія залізная ревнула,
І залунав брудного люду крик,
Хрип пил і стук сокир; грізна, нечула
Рука пень в пень косила, мов сітник;
Тут стоси клали, там кору здіймали,
Лупали, терли, дерли і ламали,

Якби ти знав, як мучивсь я,в ту пору!
Як день і ніч стогнав я, рувівив!
На рубачів щоночі слав я змору,
Жалібним зойком їх зо сну будив.
І не один, підводячися вгору,
Тремтів, хрестився, ледве дух ловив
І мовив: «З нами дух святий! Неначе
Жива душа де при сконанні плаче!

Особлива заслуга І. Франка полягає в тому, що він перший із етнографів висвітлює соціально-економічне, політичне і культурне життя горян. Значною мірою І. Франко спричинився до активізації збирацької і дослідницької роботи на полі етнографії бойків. З метою вивчення українського населення Карпат, зокрема бойків, у побуті яких збереглося багато архаїчних елементів матеріальної та духовної культури, І. Франко 1904 р. взяв участь в етнографічній експедиції на Бойківщину за маршрутом: Мшанець — Лютовиська — Диньова — Локоть — Бориня — Сморже — Лавочне — Тухля — Славсько — Гребенів — Сколе, Вижнє і Нижнє Синевідсько — Крушельниця. До складу експедиції входили І. Франко, відомий етнограф, археолог і антрополог Федір Вовк і студент Віденського університету Зеновій (Зенон) Кузеля. Активну допомогу у збиранні матеріалу експедиції надавав священик Михайло Зубрицький — український історик і етнограф, дійсний член Наукового товариства ім. Шевченка і добрий знавець історії гірського краю.

І. Франко був добре обізнаний із історією, соціально-економічними умовами життя, побуту, матеріальною культурою населення Бойківського краю. У праці «Етнографічна експедиція на Бойківщину» письменник звертає особливу умову на жахливі побутові умови життя бойків. У центрі уваги дослідника — житлові будівлі та їх внутрішнє облаштування. «Бойківська хата справляє непривітне враження, — писав він. — Внаслідок того, що в хаті чорні, вгорі густо вкриті сажею стіни, внутрішня частина здається ще темнішою, ніж вона є насправді, через маленькі віконця. Ніяка прикраса, ніякі барви не тішать ока в бойківській хаті, не видно ані образів святих, ані розмальованої кераміки». І. Франко багато місця відво-

див висвітленню господарського укладу життя і розвитку домашнього промислу бойків. Він писав: «Бойки не відзначаються хліборобським талантом. Їх землі переважно глиниста, кам'яниста, щебениста і мало родюча. Лише запровадження в першій пол. XIX ст. вирощування картоплі звільнило місцеве населення від періодичного, — раніше досить дошкульного голодування і це зумовило значне її поширення».

У карпатському гірському середовищі І. Франко під час етнографічної експедиції на Бойківщину зустрічається із масою випадків, коли місцеве населення було позбавлене можливості працювати на лісорозробках краю. Він писав: «Його ліси з давніх-давен належали польським панам і ще до серед. XIX ст. були пристановищем для всіляких грабіжників, і кожний господар про це знав» [13].

Ялинові, ялицеві, дубові та букові ліси Карпат вирубували на великих площах, без будь-якої лісівничої технології, вибирали великомірну деревину, а тонкомір, дров'яні дерева залишали на порубах. Вболіваючи за долю майбутніх карпатських лісів у сонеті «Наш образ» І. Франко писав:

Чи бачиш лісу ти сумну руїну,
Щербаті пні, сяги, і зломи, й трами?
Де велетень стояв, там за малу хвилину
Тріски, колоди, давньої краси відлами.
Та стій, часу пройде немного, і травами
Буйними вкривається простір і пестрими цвітами,
А зруб одягнеться у свіжу деревину.

Від серед. XIX ст. в усіх частинах Гуцульщини починається інтенсивне лісотранспортне освоєння річок. Зі сплавом карпатського лісу пов'язана поява у гуцулів таких професій, як «бокораші», «керманичі». Сплав лісу на Черемоші та його притоках був відомий ще з XVIII ст. Сам процес сплавлення плотів («дарабів») швидкими повноводними потоками вимагав фізичної сили, витривалості і спритності. Праця керманича (сплавника) на дарабах була дуже важка й небезпечна. Про це писав І. Франко у вірші «Керманич»:

Черемошем бистрим, шумливим
На доли дараба летить,
Керманич на ній молоденький
В Черемоша води глядить.

В керманича серце мутиться,
А з ока спливає сльоза,
Лиш керму поводить поволі
По хвилях робуча рука.

Мов утка, дараба ось поре
Спокійну широку глибінь,
І в воду, понуривши очі,
Вдивився керманич—легінь.

Улітку 1901 р. в гості до Ольги Кобилянської на Буковину приїхала Леся Українка. Ольга Юліанівна порадила поїхати на лікування у гуцульське село Буркут, відоме своїми цілющими мінеральними джерелами. По дорозі до Буркута Леся Українка разом з українським фольклористом К. Квіткою зупинилася у своєї доброї знайомої Ольги Окуневської, знаної піаністки, яка навчалася у Києві у М. Лисенка. В листі до О. Кобилянської вона писала, що до «Яворова їхалось дуже добре» і в Яворові «дуже симпатично і мило».

У листі до І. Франка 20 липня 1901 р. з Вижниці Леся Українка писала: «Високоповажний добродію! Не знаю, чи моя карта раніш до Вас доїде, чи я сама. Якщо вибираєтесь, може, куди на рибу сими днями, то будьте ласкаві затриматись, бо між сею неділею і середою я маю бути на не довгий час в Криворівні (по дорозі в Буркут) і жалувала б, якби не застала там Вас» [14]. А наступного дня, 21 липня 1901 р., Леся Українка зупинилася у Криворівні, де її радо зустріли І.Франко та відомий фольклорист В. Гнатюк, які тут відпочивали. Зупинилася поетеса у громадсько-культурного діяча в Криворівні О. Волянського. У листі до О. Кобилянської від 1 серпня 1901 р. Леся Українка повідомляла: «Там нас прийняли Волянські дуже добре та ще й потім дали нам до Буркута цілу пачку книжок, переважно етнографічних... Бачили ми там Франків і Гнатюків» [15]. З Криворівні поетеса виїхала до Жаб'я, а 24 липня прибула до Буркута, де проживала 37 днів. Поселившись у будиночку лісника, Леся Українка часто ходила в гори, зустрічалася з лісорубами, бесідувала з ними. Зелені карпатські гори і полонини надавали їй натхнення до творчості, викликали в неї прагнення творити. І Леся Українка писала:

Ой піду я в бір темненький, там суха смерека,
як розпалю ясну ватру, видно всім здалека.

Запалала при смереці смолова ялиця,
горить, мов досадонька, мов сухая глиця.

Розбуялась досадонька з вогнем на просторі,
розсипала палкі іскри, мов яснії зорі.

Як упаде з гори іскра, наче з неба зірка,
та як влучить в саме серце, — доле ж моя гірка!

Лежи ж тепер, досадонько, тут у серці тихо,
буду тебе колихати, чим не присплю лихо.

У листі до батька від 25 липня 1901 р. Леся Українка повідомляла: «...Тепер я пишу в самій «натуральній» обстановці в лісі... під величезною смерекою і навколо самі тільки дерева та папороть, птиці співають, Черемош шумить, а за ним наперейми шумить отой залізний потік, що то власне зветься Буркутом. Якби не сей шум, було б зовсім тихо, людей не чуть, вітру нема (він тут рідко буває, гори не пускають). Як я тут не поправлюсь, то вже не знаю, якого мені клімату треба» [16]. Тут вона написала цикл поезій, зокрема «Віче», «Ой, як то тяжко тим шляхом ходити», «Чом я не можу злинути вгору», «Хочеш знати, чим справді було», «Темна хмарка, а веселка ясна», «Ой, здасться не журюся, таки я не рада», «Мрія далекая, мрія близька», в яких висловлює своє захоплення красою карпатських гір:

Гей піду я в ті зелені гори,
Де смереки гомонять високі,
Понесу я жалі одинокі
Та й пущу їх у гірські простори.

Щоб провідати Лесю Українку, в Буркут 1 серпня 1901 р. прибув І. Франко. Він пробув там п'ять днів. Часто приносив поетесі смачну гірську форель, яку ловив у Черемоші, співав їй народні пісні Карпатського краю. З того часу збереглися записи народних пісень Лесі Українки, які зробила поетеса в селах Довгопілля та Буркут: «Чому, сину, не п'єш, чому не гуляєш» (мелодію до якої написав студент Чернівецького університету М. Харжевський, що перебував тоді у Буркуті), «Ой гук, мати, гук», «Ой де б я із досадоньки пішла», «Ой із за гори та в долину», «Під гай, коню, під гай, коню».

Із Буркута Леся Українка прибула у с. Довгопілля, до громадського діяча І. Попеля, де вона гостювала десять днів, у якого у свій час бували І. Франко, В. Стефаник, О. Маковей, В. Гнатюк, Ф. Вовк, І. Труш та інші видатні діячі української культури. Побувала тоді Леся Українка і в Кутах.

Популярною серед лісорубів Карпат була пісня «Сон» на слова О. Маковея, музику до якої написав М. Лисенко. Вірш був опублікований у збірці «Гірські думи», в ньому поет майстерно змалював чарівну природу карпатських гір, торкаючись рівночасно і життя-буття гірського населення краю.

Тихий сон по горах ходить,
За рученьку щастя водить.

І шумлять ліси вже тихше,
Сон малі квітки колише.

Спіть, мої дзвіночки сині,
Дикі рожі в полонині!

Не шуміть, ліси зелені,
Спати йдіть, вітри студені!

Най квіточки сплять здорові,
Най їм сняться сни чудові

Аж на небі зазоріє,
Сонце їх, малих, зогріє.

І зогріє, поцілує,
І світами повандрує.

Тихий сон по горах ходить,
За рученьку щастя водить ...

Лемківщина, лемки... Сьогодні в енциклопедичних словниках читаємо, що лемки — це етнографічна група українців і що межі етнографічного району чітко не означені. Однак не так давно вони простежувалися доволі виразно. Лемки споконвіку жили по схилах Східних Бескидів, у Карпатах — між річками Сяном і Попрадом та на захід від Ужа. Сусідство з поляками та словаками наклало певний відбиток на звичаї й мову цієї споконвічної гілки українського народу, яка зберегла риси язичницького світовідчуття, виробила яскраве і самобутнє мистецтво. Великий лемківський поет Богдан-Ігор Антонич про свій убогий і бездольний край писав:

Тут сиве небо й сиві очі
у затурбованих людей.
Сльота дуднить і шиби мочить,
розмови стишені веде.
Під сивим небом розтелилась
земля вівса та ялівцю.
Скорботом мохом оповита

задуману країну цю.
Як символ злиднів виростає
голодне зілля — лобода.
Відвічне небо і безкрає,
відвічна лемківська нужда.

Відомий український письменник І. Нечуй-Левицький, щирий друг Лемківщини, у Карпатах побував двічі — влітку 1884 і 1885 рр., лікуючись мінеральними водами у містечку Щавниця на берегах швидкоплинного Дунайця. За тих часів курорт належав Австро-Угорщині (нині це населений пункт на півдні Ново-Санчівського воєводства Польщі). Відпочиваючи за кордоном, письменник з притаманною йому допитливістю вивчав навколишній світ, знайомився з мальовничою природою гір і своєрідним життям місцевого населення.

Враження від побаченого лягли в основу художньо-етнографічного нарису «В Карпатах (З мандрівки в горах)». Уперше опублікований у львівському часописі «Діло» за 7—31 серпня 1885 р., цей невеликий за розміром твір яскраво характеризує широкі народознавчі зацікавлення І. Нечуя-Левицького. Відомий белетрист у нарисі «В Карпатах» висвітлює надзвичайно цікавий історико-етнографічний ареол. Бескиди — західна частина Карпатських гір у верхній течії Дунайця і Попраду — з давніх-давен відомі як край із строкатим національним складом населення. Опинившись у зоні тривалих безпосередніх контактів різних національних культур, письменник прагнув пізнати специфіку кожної етнічної спільноти.

Одного дня, мандруючи околицями Щавниці, він оглянув польське гірське село. Вбогість і злидні — ось що насамперед побачив тут І. Нечуй-Левицький. За його описом, хата горянина не огороджувалася від вулиці, так що двору як такого власне і не було. Траплялись однокамерні і багатокамерні будівлі типу хата — сіни — хата. Зовні й зсередини стіни не мазали й не білили і вони мали натуральний червоний колір ялинового дерева. Тяжке враження справив на письменника внутрішній вигляд селянської оселі: «Я пішов у ту хату. То була страшна курна хата. Мені здалося, що я вліз у комин, обліплений сажею. Коло порога стояла піч, неначе давній ідольський жертовник. Це був куб, складений з каміння. На йому горіли дрова. Дим ішов просто на хату й виходив у дірку, прорубану в стелі. Стіни чорні, вкриті сажею. На долу грязь, якийсь барліг, тріски, шматки дерева, бо в хаті стояв верстат для стругання дерева. Під стелею на бантинах лежали колодки й сушились в диму. Шибки в вікнах ледве було знать. Я нічого на своєму віку не бачив сумнішого од цих хат» [17].

Гнів і обурення письменника-демократа І. Нечуя-Левицького виявляється там, де йдеться про справжніх винуватців трагічної долі соціально незахищених горян, до якої б нації вони не належали. Змальовуючи жахливі умови життя в карпатському селі, він пише не без гіркої іронії: «От де широчезне поле для гуманної діяльності галицької польської шляхти!», яка «покладає свої сили на полонізацію та латинщення русинів, грається єзуїтськими комітетами, тішиться розповсюдженням польського язика між русинами». «Польські пани, — наголошує повістяр, — краще, зробили б, якби завдали собі гуманне завдання обчистить оту грязь, навчити польських карпатських хлопів ставити печі, робить виводи — димарі, держати в чистоті хати, будувать кращі хати, пекти людський хліб, а не якісь глевкі коржі з житнього та вівсяного борошна... Польські пани не впали б у гріх, якби таку саму свою діяльність обернули й на наших убогих галицьких українців» [18].

І. Нечуй-Левицький мандрував околицями Щавниці, зустрічався з лемківськими лісорубами, вибирався на вершину гори Бріярки. 24 липня 1884 р. написав листа до І. Франка, висловивши своє захоплення Карпатами. Говорячи про красу карпатських гір письменник пише: «Ой гори, гори! Яка в вас краса! Як я люблю вас! Є в ваших високих верхах щось могутнє й дивно пишне. Ваша краса приманює фантазію якимись дивними чарами. Ви схожі на пишні готицькі храми, що стрілами летять у саме небо й піднімають душу й серце високо-високо, як високий ідеал. Дивишся на вас і сам не зчуєшся, як душею піднімаєшся в сферу ідеального, де не чуть ні плачу людського, ні злості, не видно сліз».

Найцінніша з погляду етнографії та частина нарису, де подано розгорнутий опис гірського села Шляхтової, яке автор називає останнім українським селом в Карпатах. Шляхтова засноване ще за княжих часів, після 1340 р. перейшло під владу польського короля. В історичній та етнографічній літературі це село відоме як крайній південно-західний населений пункт української етнічної території Лемківщини.

У І. Нечуя-Левицького приналежність Шляхтової до лемківського етнічного ареалу розкрита на під-

ставі вивчення основних рис матеріальної культури місцевого населення — «русинів» або «руснаків». Як же виглядає лемківське село в зображенні письменника? Воно нараховує 180 хат, що простяглися однією вулицею від річки Руський Потік наверх по гірській долині. Сама вулиця така вузька, що й двом возам важко розвернутись. По всьому видно, як скрутно тут з землею: двори, що й не огороджуються, дуже маленькі, а хати буквально ліпляться одна біля одної. Біля хат навіть немає городів, вони знаходяться далеко за селом на полонинах.

Більшість українських верховинців-лемків працювало лісорубами далеко в горах. Ось як І. Нечуй-Левицький описує житло лемків: «Покрівля на хатах з драниць або з шалівок темна, аж чорна. Зверху на покрівлях не видно ні одного вивода чи димаря. Дим з печі йде через вивід на горище і промикується через драниці. Як баби затоплять в печах, то все село, всі хати куряться, ніби горять. Всі хати, хліви, повітки, комори, навіть клуні-стодоли часто стоять під однією покрівлею. Якби не вікна в хатах, то не розібрав би де хата, де клуня, де хлів або коровник. Стіни знадвору не шпаровані й не білені. Щоб стіни не псувались од дощу, їх мажуть зверху олією, од чого ялинові стіни мають колір червонуватий» [19].

Інтер'єр лемківської хати, як свідчить І. Нечуй-Левицький, був близьким до загальноукраїнського: «Ті ж лави, той же стіл, той же мисник, жердка над ліжком». Але існували й певні відмінності. Стіни й стеля зсередини здебільшого лишалися голими і лише щілини в зрубі шпарувались глиною і білились так само як і зовні. В одній з хат Шляхтової письменник побачив стелю, обмазану рудою глиною; подібне йому доводилось зустрічати у молдаван. З нарису «В Карпатах» довідуємось, що верховинці-лемки будували своє житло на дерев'яному помості. Вікна в хатах були чималі, на 9 шибок. Так само як і по всій Україні, на сволоці вирізали побажання на зразок: «Най добро буде в хаті».

Письменник звернув увагу на місцевий одяг жінок, дівчат, чоловіків. Відзначив, що у ряді елементів лемківський одяг сходиться із стародавнім українським. Висловив задоволення, що «тільки ще в Карпатах держаться старовини в усьому». Зробив також цікавий опис дерев'яної церкви у с. Шляхтова, відзначив високу мистецьку вартість старовинних ікон візантійської школи, рукописного Євангелія 1542 р.

І. Нечуй-Левицький у нарисі «В Карпатах» гостро засуджував політику урядового Відня, який віддав широкі верстви українців краю на відкуп польським панам. На думку письменника, насадження католицизму і польської мови ображало національні почуття українців, а головне — нічого не змінювало в їх соціально-економічному становищі. Він зазначав: «Хоч би наші русини мали не тільки повний рот, але й повну хату польських слів, польської мови, то це не підніме їх розуму, не піднесе вище їх добробуття, бо з польських слів не навариш тривного смачного борщу, не спечеш печені, не пошиєш чобіт, не заплатиш податі. Полонізація русинам нічого цього не дає».

Захищаючи право Карпатських русинів на вільний соціальний і національний розвиток, І. Нечуй-Левицький слідом за І. Вагилевичем та Я. Головацьким обстоював єдність їх культури з усім українським народом. Цю етнічну однорідність він простежував лише в матеріальному побуті лемків, а й у мові. За його даними, лемки Шляхтової і навколишніх сіл розмовляли досить чистою галицькою говіркою, що мала особливе м'яке і мелодичне звучання. Польські впливи проявились у тому, що лемки, вимовляючи слова, ставили наголос на передостанньому складі. До слова, саме ця слушно відмічена письменником особливість лемківського діалекту відрізняє його від усіх інших говорів української мови.

Наведені матеріали свідчать про уважне ставлення І. Нечуя-Левицького до культурних надбань різномовного і різнонаціонального населення Карпат, характеризують його як вдумливого дослідника побутових і соціальних явищ. Етнографічна вартість розглянутого нарису зростає в зв'язку з тими необоротними змінами, що сталися з часу його написання. Адже Північна Лемківщина, з якою ознайомився письменник, це якраз та територія, що найбільше постраждала в результаті примусової депортації українського населення зі своєї прабатьківщини після Другої світової війни.

Світле здорове життя, що перебуває у гармонії з карпатською природою, постає у творі М. Коцюбинського «Тіні забутих предків», цій правдивій казці Гуцульщини. Написанню повісті передувала велика напружена робота письменника протягом тривалого часу. Він вивчав фольклорно-етнографічні матеріали про життя та побут гуцулів — «Етнографічні збірники», що його видавало НТШ у Львові, «Матері-

али до гуцульської демонології» А. Онищука, «Гуцульські примітки» І. Франка, «Гуцульщину» В. Шухевича, а також твори Ю. Федьковича, оповідання про опришків. Усі ці видання М. Коцюбинському систематично надсилав відомий етнограф і фольклорист В. Гнатюк. У листі до Гнатюка за 5 червня 1902 р. М. Коцюбинський висловлює подяку за надіслані етнографічні матеріали: «Не знаю, як і дякувати Вам за такі цінні дарунки. Я навіть не заслужив на таку ввічливість і прихильність... Книжки, що даруєте мені, ще тим цінніші, що саме тепер потрібні мені для моїх етнографічних праць» [20].

В. Гнатюк продовжував знайомити М. Коцюбинського з народною творчістю карпатських українців і в наступні роки. 1908 р. М. Коцюбинський одержав «Етнографічний збірник», в якому були опубліковані матеріали із Закарпаття. 19 грудня 1908 р. у листі до В. Гнатюка письменник писав: «Переглянув я ті книжки і подивляю Вашу роботу. Адже, опріч знання різних діалектів, треба мати дуже музикальне вухо, щоб зловити усі одтінки говорів. Це надзвичайно цінний матеріал, як етнографічний, так і діалектологічний» [21].

У травні 1910 р. В. Гнатюк надіслав М. Коцюбинському збірник «Народні оповідання про опришків» і запросив письменника приїхати в гуцульське село Криворівня на відпочинок. Інтерес М. Коцюбинського до Гуцульщини, її народу, звичаїв, повір'їв, природи дедалі зростав. Одержавши чотири томи етнографічно-фольклористичного дослідження В. Шухевича «Гуцульщина» та три томи Юрія Федьковича, М. Коцюбинський 28 вересня 1910 р. писав В. Гнатюку: «Цілі скарби, якими я тішуся і не натішуся. Вони пригадують мені і Вас, і любу Гуцульщину, що як сон чарівний, просунулась перед моїми очима, вони врешті в'яжуть мене з Криворівнею. Дуже, дуже дякую... «Гуцульщину» почав потроху писати. Тоді візьмуся за оповідання про опришків, а на кінці прочитаю Федьковича» [22].

Для того, щоб відпочити і набратися свіжих вражень з життя гуцулів, М. Коцюбинський з великою радістю приймає запрошення В. Гнатюка приїхати до Криворівні. 12 січня 1911 р. у своєму листі Гнатюку письменник писав: «Я, у свій час, з головою пірнув у «Гуцульщину», яка мене захопила. Який оригінальний край, який незвичайний, казковий народ. Але книжка книжкою, треба мати живі враження, щоб щось зробити, — і хочеться швидше дочекатися літа» [23].

Отже, у письменника виникає задум «щось зробити», для чого необхідно поповнити свої знання з життя і побуту гуцулів, мати живі, свіжі враження. В липні 1911 р. М. Коцюбинський поїхав у Карпати, де ознайомився з місцевою природою, фауною і флорою, цікавився назвами рослин, розмовляв з горянами, вивчав місцеву говірку, робив нотатки в записній книжці. Дуже багатий фольклорно-етнографічний матеріал письменник зібрав від учителя Л. Гарматія.

У Криворівні М. Коцюбинський робив прогулянку на полонину Скупову, ночував там при ватрі разом із лісорубами і пастухами, приглядався до лісорубського і полонинського життя гуцулів. Від лісорубів-гуцулів Петра Шекерика із Голов, братів Петра, Миколи і Василя Якибюка з Криворівні — зібрав багато матеріалу про соціально-побутові умови життя і праці лісорубів у Карпатах.

М. Коцюбинський, спостерігаючи за життям гуцулів, прагнув відтворити їхнє своєрідне міфологічне світосприймання і світовідчуття, показати життя людей в атмосфері казки, міфу, повірів і забобонів. У листі до М. Могилянського він писав: «Коли б я хоч трохи переніс на папір колорит Гуцульщини і запах Карпат, то й з того був би задоволений». Про перебування М. Коцюбинського на Гуцульщині В. Гнатюк у своїх спогадах писав: «Я мав нагоду придивитися його приготуванням до написання у Криворівні. Наперед студіював він місцеву природу, ходив по лісі та по царинках, вертаючи все з повним оберемком різних квітів, про яких назви і призначення випитував опісля селян. Робив собі всякі записки, розмовляв із селянами на різні теми, заходив до їх хати, придивлявся сему пильно, не поминаючи нічого, навіть найменшої дрібниці. Крім того, прочитував усяку доступну літературу, артистичну й наукову» [24].

У повісті М. Коцюбинського «Тіні забутих предків» ожила Гуцульщина — з її горами, полонинами, потоками, лісами, з гуцулами, з її духовним світом. Вона постає перед нами такою, якою її бачили самі гуцули, котрі глибоко вірили, що природа є живою, діючою, сильною і перебуває у тісному зв'язку з життям людей, їх долею. «Тихо дзвонить хвоя смерек, тихо шепчуть ліси холодні сни літньої ночі, плачуть дзвінки корів, і гори безперестанку спускають сум свій в потоки. З лускотом й зойком летить десь

в долину зрубане дерево в лісі, аж гори одвітно зітхають, — і знову плаче трембіта. Тепер вже на смерть... Спочив хтось навіки по тяжкій праці. Закувала зозуленька та й коло Менчила... от тепер вже співаночка комусь си скінчила...» [25].

Легенди і казки, характер світобачення персонажів, місцевий, дещо екзотичний загальний колорит, діалектизм, які вкрапляються і в авторську мову, і в мову персонажів, — усе це дає творові романтичного, іноді казкового характеру. І разом з тим письменник не відривається від реального ґрунту. Він показує гуцулів, їх убоге життя, щоденну важку боротьбу за своє існування. І. Крип'якевич, який влітку 1912 р. відпочивав у Криворівні, де зустрічався із М. Коцюбинським, згодом у своїх спогадах писав: «Тіні забутих предків» уважаю за найкращу повість з життя гуцулів, бо вона найбільше увійшла в побут і психіку верховинців, далеко глибше, як твори Федьковича або Франка, не говорити вже про інших» [26].

Гнат Хоткевич є одним з найбільш видатних письменників, митців, учених, який зробив дуже багато у вивченні і популяризації Гуцульщини та її мешканців.

На поч. XX ст. будучи учасником революційних подій у Харкові та Москві, в умовах царської реакції змушений був емігрувати до Галичини. Прибувши 1906 р. до Львова, звернувся до відомого вченого-етнографа, дослідника Гуцульщини В. Гнатюка: «Порадьте, куди їхати?» Гнатюк відповів: «Їдьте в Криворівню».

Зачарований гуцульським краєм, закоханий у його людей і природу, письменник вивчав життя народу, його побут і звичаї, мову, багатий і самобутній світ фольклору. Тут, на Гуцульщині, народилася ідея створити цикл художніх творів з життя українців Карпат. Перебуваючи на Гуцульщині, він швидко і досконало оволодіває новим для нього життєвим матеріалом, прагне збагатити українську літературу гуцульськими мотивами, які до нього розвивали у своїй творчості Ю. Федькович, Марко Черемшина і Ольга Кобилянська. Так виникають лірико-романтична повість «Камінна душа», п'єса «Довбуш», високопоетичні «Гірські акварелі», зароджується задум циклу оповідань «Гуцульські образки». В цих творах, може, найповніше виявився ліричний талант Г. Хоткевича як прозаїка, ці твори, особливо «Камінна душа» і «Гірські акварелі», стали вершиною творчості письменника, певним здобутком української літератури загалом.

З українських письменників-наддніпрянців Г. Хоткевич, може, найглибше проник у світ думок і почуттів гуцулів. У гірських районах Гуцульщини майже всіх чоловіків змалку привчали до вміння орудувати сокирою. Способи і засоби її застосування в окремих родинах передавались із покоління в покоління (так виникали династії лісорубів). Дерево — благородний матеріал. Лісоруби відбирали «відбірний» ліс — високі, стрункі, з великим розміром у діаметрі дерева.

Письменник бачив, у яких важких соціально-економічних і національних умовах живе український народ під гнітом Австро-Угорської монархії. Він з глибокою симпатією ставився до гірського населення Гуцульщини, більшість якого змушена була працювати у важких умовах на лісорозробках у горах. Ось як описує вправність гуцульського лісоруба Г. Хоткевич: «Дивися на нього, як він рубає! Яка сила і краса розмаху, яка безліч рухів, завше зручних, завше потрібних, віками обрахованих, що від батька до сина переходять.

Сокира грає й співає у нього в руках. Він усе робить нею, мовби то була третя рука. Впаде тріска у воду — ловить її сокирою; треба присунути бервено — робить це сокирою. А коли кінчає роботу, — як зручно перекидає свою сталєнку на згиб лівої руки: у нього кожна часть тіла для сокири пристосована» [27].

Багато чого єднало з людьми, природою, історією та побутом с. Криворівня на Гуцульщині письменника і громадсько-культурного діяча А. Крушельницького. Упродовж 20—30-их рр. XX ст. він разом із сім'єю у літній період жив і працював у простій гуцульській хаті. За найвизначнішу працю письменника треба вважати повість «Рубають ліс» — величезну поему на славу могучому Бескидові і його дітям — гуцулам складену. Карпатська гірська природа й гуцульський побут займають у повісті А. Крушельницького важливе місце.

Події повісті «Рубають ліс» відбуваються у гуцульському селі над Черемошом. Темою повісті є жорстока класова боротьба за «спілчанський бутин», проти своїх та іноземних експлуататорів і колонізаторів Карпат. Це боротьба становить основний сюжетний стрижень повісті. На чолі бід-

ніших селян-лісорубів стоїть Василь Руснак — син сільського здирника Івана Руснака. Василь засновує в селі спілку і бореться за рубання лісу всією громадою, спілчанським способом. На перешкоді благородних намагань Василя стоять корчмар Гершко, пан Загайпольський, багач Танасій та ін. Конфлікт ускладнюється тим, що запеклим ворогом спілки лісорубів стає Іван Руснак, який завзято виступив проти сина. Він з погордою називає лісорубів голодранцями, а їх спілку — жебрацькою. Щоб помститися своєму синові, Іван Руснак у рішучий момент (перед одруженням Василя з донькою Танасія — Марічкою) прилюдно заявляє, що Марічка — його дочка. Пізніше він признався, що це неправда, але багато страждань завдав закоханій молодій парі і вніс ворожнечу між батьків Марічки.

Сюжет твору побудовано на важливому і конкретному життєвому матеріалі, який дозволив письменникові показати поведінку своїх персонажів у найрізноманітніших ситуаціях. Тут є всі соціальні суперечності, які породжував старий світ.

Уже з перших рядків твору читач знайомиться з образом старого гуцула, лісоруба Юри Василинюка: «Гірке було його господарювання. Як сьогодні, пригадує собі, що він застав у своєму осідку: стара хатчина з дірявим побоєм — що перш усього треба було луб'ям її вкривати, ніж було жінку до неї вводити. В хаті голі ослони, ні ліжника, ні верети, ні миски, ні ложки. Коло хати й одного хвоста не було... Минав йому вік у бутинах та на воді» [28].

А. Крушельницький надзвичайно вдало вводить пейзаж, який відтінює долю старого лісоруба Юри Василинюка. Він глибоко переживає свою неміч саме тепер, коли вже ось кілька тижнів село гомонить про спілчанський бутин. Старий лісоруб-керманич сприйняв ідею громадського рубання лісу як свою власну. Таким чином, письменник не випадково ввів цей образ в експозицію твору. Юра Василинюк — це носій патріархальних форм життя. В його образі переплелися покора з гіркотою роздумів, віра в спілку — з сумнівами, страх перед старим Руснаком — з ненавистю до нього, фізична немічність — з невгасимим прагненням працювати. Усім існуванням і смертю Юри Василинюка письменник підкреслює трагізм долі чесного трудівника, що заплутався у тенетах капіталістичної експлуатації. З погляду композиції цей образ виконує у повісті ще й ту функцію, що через психологію Юри письменник вдало подає зав'язку великих подій і конфліктів.

А. Крушельницький з любов'ю змальовує образ головного героя повісті — Василя Руснака, який відмовляється від батьківського достатку, зносить удари в особистому житті, наругу противників спілки, але не залишає початої справи. Василь наділений гарячим темпераментом, рішучістю. Він рішуче виступає проти сільських глитаїв, які змушені були припинити свій опір організованим у спілку біднякам, разом з лісорубами йде в гори в ім'я перемоги громадської справи.

«Пішла чутка верхами:

— Рубають ліс!

— Хто?.. Що?..

— Спілка. Самі свої...

— Дай тобі боже Василю, прожити щасливо!

— Дай тобі боже з роси і з води...

— Чули?... Рубаємо ліс!

— Невже? Кажіть...

— Рубаємо... З неділі...

— Ая... Рубаємо...

Лише він один узяв на свою душу усю непевність, усю тривогу розпочатого діла.

За всіх — він сам один» [29].

На заготівлі лісу та виробництві лісоматеріалів була зайнята значна частина гірського населення Карпат. Залежно від пори року лісоруби будували собі сезонне житло: на осінь — «луб'янку», на зиму — колибу. Луб'янка — примітивне житло, що складалось із забитих у землю 4 стовпів-сох, покритих зверху лубом. Луб'янка мала лише 2 стіни (від заходу та півночі) із лубу. На долівку лісоруби клали гілки ялини із хвоєю, а також мох. На такій постелі лісоруби спали. Перед луб'янкою горів вогонь («ватра»), на якому варили страву, а також сушили одяг.

Колиби в карпатських українців були двох видів: прямокутні та багатогранні в плані. Обидва види колиб будували з дерев'яних колод або з балок-протее технікою в зруб. Щілини між колодами старанно затикали сухим мохом.

Колоди чи балки-протеси на кутах колиб зв'язували врубками-замками на певній віддалі від кінця (так. зв. «рубка з лишком»), і кінці колод виступали за стіни зрубу на 15—20 см. Нижні колоди — «підвалини» клали прямо на землю.

Основним типом лісорубського житла в Карпатах була багатогранна у плані колиба (звана ще «кругла колиба»). Найчастіше в XIX — на поч. XX ст. траплялися шестигранні та восьмигранні колиби, які вписувались у коло діаметром від 6 до 8 м. Рідше побутували дванадцятигранні та чотирнадцятигранні колиби. Кругла колиба не мала вікон і стелі, висота зрубу коливалася від 0,4 до 0,9 м. Дах стіжкуватої форми на кроквах був у два з половиною рази вищий від зрубу. Колибу покривали драницями або корою дерев — «луб'ям». Зверху на луб'я клали смерекові гілки з хвоєю. У центрі даху колиби робили отвір — «прозір» для виходу диму.

Лісоруби спали головою до зрубу, а ногами до вогнища. Головний лісоруб («завідця») спав завжди біля стіни, у головах, на зруб) прибивали поличку для складання особистих речей лісових робітників. Кожен лісоруб біля себе вішав на стіні свою сокиру, біля голови клав шкіряне взуття, щоб воно не засихало коло вогню. Онучі стелили під себе, бо, просякаючи димом, вони швидко дерлись. У круглій колибі жило 10—14 лісорубів.

Посеред колиби горів вогонь — «ватра». Вогонь розкладали на місці, яке було викладено камінням, змішаним із глиною (щоб вогонь не спалив дерев'яної підлоги або лубу). Іноді посеред колиби для вогню робили невисокий підмурівок із каменю. В колибі постійно працював один лісоруб («спузир»), оплачуваний кероном. Він удержував порядок, рубав дрова, палив ватру (вона горіла кругло цілу добу), приносив воду і готував їжу.

Про умови життя лісорубів в колибах А. Крушельницький у повісті «Рубають ліс» писав: «Гірке наше добро в колибі, на камені, на лубі та на хвої. Вночі не спиш, пильнуй ватри, вдень студінь. А прийде вечір — слухай жалів. То хоч би який годний чоловік, а як натягнеться в днину, то бідкається, як прийде до колиби. А тут ще на твердім спи, з одного боку гріє, з одного пече студінь при стіні. Хоч би які мав тверді вуха, то таки ті вічні жалі їх перевертять».

У Карпатах побував неодноразово видатний український письменник й поет, науковець і педагог Богдан Лепкий. Гуцульська струна в арфі Богдана Лепкого відозвалася уперше 1894 р. у зв'язку з його відвідинами села Розтоки над Черемошем. Пов'язані із Гуцульщиною, вірші поета (а їх 25) творять цикл під назвою «У Розтоках». Богдан Лепкий був добре обізнаний із життям та побутом лісорубів, щиро захоплювався красою карпатських гір.

Гей, чудові наші гори!
Гей, чудова сторона!
Відживає серце хоре,
Обновляється душа.

І, як ті вірли крилаті,
Так думки в гору летять,
В голову як діти в хаті,
Вдержатися не хотять.

Лиш женуть все вище, вище,
На верхи і на шпилі,
Де чим раз до неба ближче,
Чим раз дальше до землі.

У своїх пов'язаних із Гуцульщиною віршах Богдан Лепкий переймався і долею мешканців цього краю — гуцулів. У вірші «Хрест на кручі» говориться про керманича, що сплавляв дараби, — Гриня, який з одчаю відобрав собі життя (повісився), бо

Орендар його опутав,
Обдурив, як ту дитину
І по-п'яному взяв в його
Полонину і маржину.
І ходив відтак покійний
До адвоката, до суду,
Свого права доходив він,
Не дійшов; нема для люду.

Тай таке—то! На перині
Рандар кості вигріває,
А наш Гринь небесним плаєм
В Бога вівці завертає.

Майбутній письменник М. Яцків, який народився в лісистій і надзвичайно мальовничій місцевості Карпатського Підгір'я (с. Лесівці Богородчанського повіту на Бойківщині), уже з дитячих років зазнав важкого життя. Навколо панували жорстокий гніт, кривда і безправ'я: селян на своїх клаптях землі, лісоруби на виснажливій і небезпечній праці в лісах з досвітку до ночі працювали не покладаючи рук, щоб не дати своїм сім'ям вмерти з голоду.

Картини соціальної несправедливості і гніту, відсталості і фальшивого народолюбства — все це вбирала пам'ять юнака, щоб згодом відобразити в художніх творах. 1899 р. в «Літературно-науковому віснику» були надруковані перші оповідання М. Яцкова — «Недоумка», «Пробудження», «Собака»,

«Що ж робити?», «Весняний захват», «Затроєна шпилька». 1900 р. тут же було опубліковано його прекрасне реалістичне оповідання «У наймах».

Мандруючи карпатськими стежками і горами, М. Яцків добре знав життя лісорубів. Біля ватри він пересидів не одну ніч, слухаючи оповіді старих лісорубів. Певно, тому й видаються нам такими правдивими сторінками оповідання «У наймах», де йдеться про важкі соціально-побутові умови життя горян-лісорубів: «У лісі весняний ранок. Рубачі повиходили з колиби, стають до роботи…

Чути було, як цюкають сокири, гупають довбні, шаркотять пили, скрегочуть колоди та лопають грубі поліна. Час від часу рухнеться з тріском і грюкотом велетень дерево. Глухий стогін, ніби з тисячі грудей, лунає далеко-далеко лісами.

Федь колов колоду, коли почув за собою голос. Обернувся — Степан.

— Йдіть, нанашку, додому. Марися мене послала. Олена вмирає» [30].

Найбільшим багатством горян і джерелом та основою їх життя були віковічні карпатські ліси, які ніколи не знали тиші і супокою. Все лісове багатство Карпат було колись, як казали лісоруби, «Боже й наше, людське». …Пригляньмось же ближче до тієї нашої славної гірської смерічки, яка любила свобідне життя і довгі роки жила ним, довго хижакам не здавалась… Письменник М. Яцків у новелі «Смерека» описує величе і красу карпатської красуні: «Росте в гурті струнких, пишних ровесниць. Росте, покривлена, вже тридцять років. Якби всохла, були б її зрубали, а так мусить мучитися…

І деревина має свої пригоди, свою долю, Ціле життя на одному місці, а довкола цікаво. Щохвилини нова відтінь, нова зміна в природі Так і та смерека. При злиднях зрівнялася з іншими смереками, і коли каня плавала над лісом, то ніяк не могла пізнати зверху, які там болі криються долом..» [31].

Період міжвоєнного двадцятиліття XX ст. не був сприятливим для розвитку і піднесення лісової галузі в Карпатах. На західноукраїнських землях (Буковина, Галичина і Закарпаття), які опинилися в складі Румунії, Польщі та Угорщини, соціально-економічна та суспільно-політична ситуація призвела до ще більшого закабалення простого карпатського люду.

В. Гренджа-Донський народився на Закарпатті у Воловому (нині — Міжгір'я) за часів Австро-Угорщини у верховинській родині лісоруба. У своїх спогадах він згодом писав: «Батько щороку влітку працював лісорубом, часто в Галичині, в Семигороді… Навесні й влітку був Барабашем-плотогоном на Ріці й Тисі, взимку працював при зважуванні колод» [32]. По шестирічному навчанні й після закінчення народної школи у Воловому В. Гренджа-Донський не зміг далі вчитися — батько якраз простудився на лісорозробках і відтоді все тяжко хворів.

Творчість В. Гренджа-Донського тісно пов'язана з громадсько-культурним життям Закарпаття 20-х рр. XX ст. Історичне минуле та сучасне Срібної Землі, краса її природи органічно вплітаються у твори поета.

Редактор журналу «Наша Земля» В. Гренджа-Донський надрукував майже сорок власних поезій, і всі вони — про боротьбу, про страждання лісорубів-горян, про віру поета в перемогу та про возз'єднання з єдинокровними братами, коли Говерла обійметься із степами та Дніпром. Верховина — край пісень та гір — сумна для верховинців. Верховина — це гора і ридання лісів. Він тижнями ходив лісами, ночував у колибах, між лісорубами збирав легенди, перекази, записував коломийки, вивчав умови життя і праці лісорубів. У вірші «Полями — лісами» поет з глибоким болем у серці пише:

Ліс, за лісом — зруби.
Мерзнуть дроворуби,
Бо куди не глянеш —
білий сніг, зима...
Верховинська хата
Чим була б багата?
І сіряк порвався, й ходаків нема...

Бідні дроворуби!
В їх аж сині губи
І напухлі очі, зморшки на чолі...
В голоді, з водою,
Тягне він пилою
І лічить не гроші — свої мозолі...

Ох, як тутки нудно.
Ох, як тутки сумно,
Ще й тії ворони — аж ціла юрба,
І такі жахливі
І неполохливі,
Такі вони чорні, як наша журба.

Заслуга В. Гренджі-Донського в тому, що у своїй творчості він одним із перших серед літераторів краю

звернувся до подій національно-визвольних змагань 1918—1919 рр. на Закарпатті. У вірші «Розділили Україну поміж ворогами», за який йому присудили три місяці тюрми, поет викриває колоніальне становище не лише Закарпаття, а й Галичини та Буковини.

Гей, зелені Карпати, чом, такі сумні?
Чи у горах, чи в тих зворах втратили пісні?

Ой мовчать Карпати — тільки вітер відповів:
Розділили Україну поміж ворогів!

Розділили Україну на дрібні шматки,
Погоріли тихі села, висохли садки...

У Карпатах тихо-тихо... тисне грудь печаль,
У Карпатах сумно-сумно — у Карпатах жаль.

Їх багнетами приперли із обох боків.
Потекла по Україні морем кров борців...

Національною тугою і пристрасною надією на прихід визволення горян з-під іноземного поневолення пройнятий вірш В. Гренджа-Донського «Ой високі гори». Він вірив, що можна внести національну свідомість у широкі маси верховинців, і тоді із зброєю в руках піднімуться вони на боротьбу за свою національну державу.

Ох, плач і зойк страждання
Придушили гори, приглушили звори...
І ніхто не чує нашеє ридання.

Ми тут засадили береги хрестами,
Ми зазнали болі, гніт, страждання, муки,
Нашу срібну землю вкрили чорні круки...
Нам сліпочать очі, нам тут в'яжуть руки
І не дають жити...
Ох... Що тут робити?..

Та не плачте, гори,
Не сумуйте, звори,
Брати мої, уставайте,
Вили, коси напинайте,
Гей, вперед, вперед!..

Про долю лісорубів Колочави і всього Закарпаття чеський письменник І. Ольбрахт написав кілька правдивих документальних нарисів, які були опубліковані на сторінках прогресивної преси краю. І. Ольбрахт, друг закарпатських верховинців, кілька років проживав у селі Колочава та його околицях, збираючи перекази й документальні матеріали. В одному із нарисів він писав: «У вузьких улоговинах, по схилах, де ліси залишили клаптик місця для лугів, і вгорі на полонинах, живуть люди. Мешкають у хатах, подібних до хатин на курячій лапці, або, якщо вони одна біля одної, — до грибів-козарів під березами. Чоловіки пахнуть вітром, а жінки — хатнім димом. Вони — пастухи і лісоруби, бо ще не досягнули стадії рільництва, а плуга в цих краях ще не винайшли...

...Врожаю з города ледве вистачало до різдва, бо мішків з кукурудзою і пшеницею ніхто під хати не привозив. У дітей пухли животи, а матері не мали в грудях молока для новонароджених... Був голод, хоч кричи та вбивай» [33].

Саме цей голод та безпросвітні злидні й змусили колочавців піднятися на боротьбу проти чеської влади, що прийшла на зміну румунським окупантам. Одним із відомих на Верховині борців проти гнобителів був лісоруб із Колочави, «добрий розбійник» Микола Шугай. Колоритна постать і легендарне життя народного месника Карпат талановито зображено в романі І. Ольбрахта «Розбійник Микола Шугай». Верховина любила свого ватажка і завжди в усьому його підтримувала: «Не було хати, деб не дали проспатися або пожаліли ложки мамалиги». Бо тільки Микола Шугай зважився стати на захист знедолених і покривджених. «Микола зробився одним із колочавців, — читаємо у романі. — Мав усю надію, що як постаріється, якщо в лісі не придушить його дерево або сплави на острих скрутах Тереблі не поламають йому ніч чи рук, то буде мати багацько діточок...» [34]. Однак мрії ватажка не судилося здійснитись. Микола Шугай разом з братом Юрієм був підступно вбитий зрадниками на горі Жалобка 16 серпня 1921 р.

Одним із найкращих художників творів про гуцульські гори вважається роман польського письменника й етнографа С. Вінценза «На високій полонині». Його предки ще в кінці XVIII ст. емігрували з Франції. Відомо, що С. Вінценз народився 30 листопада 1888 р. в с. Слобода Рунгурська (тепер — с. Слобода Коломийського р-ну Івано-Франківської обл.) в родині промисловця Ф. Вінценза. Дитячі та юнацькі роки майбутнього письменника проминули у славній Криворівні, на Гуцульщині. Серед дивовижного світу Карпат і нерозгаданих його таємниць С. Вінценз формувався як письменник і громадянин.

1936 р. вийшов друком перший том твору «На високій полонині», який привернув увагу читачів і критики. У пресі з'явились відгуки українською, польською, англійською та італійською мовами. Добра знайома С. Вінценза українська письменниця Ольга Дучимінська, яка неодноразово бувала в його домі у Слободі Рунгурській, писала, що польський автор «не шукав матеріалів по книгах та музеях, а від дитини збирав їх з життя та переказів у своїй душі. Приятелював зо старими гуцулами цілої Верховини. Їх оповідання про найдавніші часи, краса та мова гір, яку так добре розуміє автор, — це помічники і керманичі при творі»

Ліси Гуцульщини від найдавніших часів були основним багатством краю, завжди відігравали величезну роль у житті горян. Ліси були одним із джерел природних багатств, забезпечували людину засобами існування. Карпатські гори майже всуціль були вкриті лісами. Лісову площу гуцули розчищали від дерев для перетворення на ріллю, яка становила нерухому власність хлібороба. Законодавство того часу не лише не забороняло, а й навпаки — заохочувало до корчування лісів. Карпатський ліс вирубували для збільшення площ пасовищ. Відомий польський письменник і етнограф С. Вінценз писав: «Дорога на Чорногору вела лісами — ніде не зрідженим, не зачепленим сокирою. Щораз неприступнішою ставала лісова гущавина, щораз безмежнішою... Був то ліс заповітний, справіку ніким не тривожений. Затятий ворог усього зайшлого, не впускав досередини ніякого — ні великого, ні малого гостя. Навіть віхола не мала туди доступу. Навіть для нового покоління дерев не було там місця. Одно дерево підтримувало друге, одно сплелося з іншим. Навіть трухляві дерева зберігали рівновагу... Там і молоднякові лісовому — яличкам та смерічкам — було веселіше, доки зоставалися молодими. Як тільки трохи підростали — вітровій ламав їх, викривлював, крижаним подихом облуплював із кори, калічив. Але найбільше вирубували їх люди, що вже засіли на тих залисинах. Щороку опоряджали полонину, розширювали, вирубували далі, випалювали пні та коріння» [35].

Під впливом книги С. Вінценза «На високій полонині» Українськими Карпатами зацікавився швейцарський письменник і мандрівник Ганс Цбінден. Влітку 1932 р. він подорожував по Гуцульщині, написавши на основі власних спостережень репортаж під назвою «Мандрівка по гуцульських горах», який був опублікований у львівському краєзнавчому журналі «Наша Батьківщина» 1938 р.

Репортаж Г. Цбіндена захоплює тим, що в ньому автор, уникнувши поверхового, «зовнішнього» опису подорожі прагнув передати усю повноту тих несподівано глибоких вражень, які справила на нього Гуцульщина «первозданністю» духовної і матеріальної культури, всього укладу життя її населення, могутньою красою і незайманістю її природи. Репортаж складається з сімнадцяти розділів, в яких, крім опису життя й побуту гуцулів, переказу легенд про карпатських опришків, ведеться поетична розповідь про світогляд гуцулів, їх вірування, що позначені місцевою традицією, розкривається багата усно-поетична творчість з незбагненною, «таємничою» красою гуцульських гір і ландшафтів.

Кожен з розділів — своєрідна навела з власним сюжетом і головним героєм. Однак усіх їх об'єднують роздуми автора над побаченим і почутим, його прагнення передати сутність і поетичність буття гуцулів. У розділі «Помста смерек» письменник розповідає, як польські окупанти за безцінь викуповували у селян ліс, казково збагачувались. Великі й малі лісовласники та комерсанти нещадно вирубували лісові масиви Карпат. «Узбіччя, що з широких щовбів Чорногори круто спадають у глибокі ліси, були колись заслонені густим плащем смерек. Вони, наче гнучкий, тривкий панцир, берегли тонку верству землі перед тягарем злив, що при частих бурях із великою силою лютували в горах.

Одного дня відкрили у смерекових шпильках велике багатство терпентини. Незабаром знайшлися підприємливі люди у долині, зараз під смерековим бором, де потік вузькою яругою покидає полонину, відкрили терпентинову фабрику. Там, де колись тільки шум вітрів колисав темно—зелене верховіття смерек, тепер заспівали пили й топори свої скрипучі, тверді пісні; широкими покосами спадали хвилясті чатинні верховіття й, поукладані в високі верстви, зникали в фабриці.

Даремно хитали докірливо головами пастухи, що приглядалися до цього; даремно остерігали природознавці. Жадібно в'їдався топір у розкішний плащ, роздирав його й розшарпував, виривав із корінням дерева. Наче величезна бронзова рана, лежав тут голий розшарпаний грунт. Внизу курився високий,

залізний димар; день за днем двигали коні начиння з пахучим соком зелених смерек.

Боляче стискалося серце пастухів, що, нічого не прочуваючи, продали за марні гроші свої ліси. Безпомічно приглядалися вони до цієї руїни» [36].

Для переважної більшості населення Гуцульщини робота, пов'язана із лісорубством, зокрема на лісосплавах, була одним з основних засобів до існування. Рубанням лісу та його сплавами займалися найбідніша частина гуцулів. Праця у бутинах (на лісорозробках) і лісосплав набули більшого поширення, ніж господарювання гуцулів на полонинах.

Лісові масиви Гуцульщини до середини XIX ст. у глибині гір не експлуатували через відсутність комунікацій. Від середини XIX ст. у всіх частинах Гуцульщини починається інтенсивне лісотранспортне освоєння річок. Усі річки Гуцульщини (Бистриця Надвірнянська, Прут, Тиса, Черемош) перекрили численні «клявзи» (водосховища), «гамованки» (водонапірні греблі), «решітки» (перешкоди для виловлювання колод), перетворивши їх у справжні гідрокомплекси для сплаву лісу. У способах збивання деревини в плоти проявилися винахідливість і вміння гуцулів використовувати місцеві матеріали. Зокрема, для скріплення колод використовували дерев'яну гужву, яку виготовляли з молодих смерек, а щоб надати їй міцності смереки пекли у вогні і скручували.

У басейнах Черемошу і Тиси склались різні традиційні способи формування плотів («дараб»). Сплавники лісу — «бокораші», «керманичі» — професії, якими гуцули оволоділи упродовж XIX—XX ст. Вправних гуцулів-сплавників підрядники часто винаймали сплавляти дерево з Чорногори аж до гирла Дунаю, з чим вони добре справлялися. Щороку з Гуцульщини виїжджало 1,5—2 тис. робітників, які сплавляли плоти по всіх ріках Австро-Угорщини та Румунії.

Лісосплави Черемошем і Прутом найбільшого розвитку набули у другій пол. XIX — на поч. XX ст. І традиційно вони пов'язувалися з гуцульським населенням Буковини. Гуцули сплавляли ліс до Вижниці, Чернівців, Новоселиці чи далі вниз, аж до Галацу та Рені. Від 80-х рр. XIX ст. з поступовим зростанням обсягу робіт та кількості сплавів поряд з гуцульським населенням Північної Буковини на лісосплави Черемошем і Прутом залучаються сезонні робітники з сусідніх країн та регіонів, переважно румуни з Угорщини. Вони сплавляли ліс тільки від заплави в Устеріках до Новоселиці. Найнебезпечніша і відповідальна справа, а саме сплав дерева в роздріб з гірських верхів'їв Карпат, що вимагало доброго знання умов, спритності, витримки, залишалося за гуцулами. З приводу цього Р. Кайндль писав: «Гуцул взагалі відважний і спритний плотогон. Якщо він старанний і щастя супроводжує його у сплаві карпатськими ріками, то він заробляє, як для його можливостей, немалі суми грошей. Зрештою, варто ще відзначити, що й жінки використовуються для управління заднього керма плота. Іноді можна побачити плотогонів, які навіть після втрати руки, продовжують своє заняття і вміло справляються зі всією роботою» [37].

Лісосплав був важкою й небезпечною справою, пов'язаний з ризиком каліцтва чи трагічними наслідками. Особливо багато нещасних випадків траплялося при усуненні заломів на буковинських плотах. Усунення заломів могло займати дні і навіть тижні. Вказуючи на цю обставину, лісничий з Фратауц Віктор Гейнц писав, що багато «відчайдушних і відважних гуцулів, не зважаючи на дивовижну спритність... в хаотичному безладді дерев, що тиснуть одне на одного, знаходять свою ранню могилу. Про це свідчать скромно збиті дерев'яні хрести вздовж річкового шляху» [38].

Сплав лісу з Бойківщини часто провадили аж до Чорного моря. Звідти деревину відправляли до Одеси, а потім в інші регіони України, в Росію, Туреччину, Єгипет, Голландію. Ріками Бойківщини на плотах сплавляли також будівельні матеріали: бруси, крокви, дошки, гонти, драниці. Основну частину карпатського лісу і пиломатеріалів сплавляли у плотах, які готували на складах (порташах). На берегах Лімниці від Кузьминця до Небилова було вісім лісоскладів. Про грабіжницький лісосплав із Карпат поза межі України свідчить вірш О. Мошури «Верховина»:

Смереки та ялиці точать,
Додолу ломлять без упину
І їхні трупи облуплені,
На свої «льори» забирають.
І ввечір, свищучи шалено,
Вивозять у світи безкраї.

Каторжні умови праці лісорубів, виснажлива робота по пояс у снігу, нічліги у холодних закурених колибах — усе це знайшло своє відображення у по-

езії Осипа Мошури. Його вірші про нужденне життя лісорубів у гірських селах Бойківщини передавалися з вуст у вуста. Популярним серед лісорубів Карпат був вірш «Лист із Підкарпаття», який поет присвятив своєму батькові.

У літі він смереків білі трупи
викручує, щоб в сонці схли вони;
тоді лісар чорніє в білім зрубі,
немов грабар серед мерців страшних...

...Він восени спускає штуки в звори
і на дощах до нитки промока,
а вітер з гір, студений і суворий,
до шпіку аж дошкульно допіка.

В зимі терхи на гринджоли ладує.
В колибі в ніч спимо плече в плече,
бо в голову морозний вітер дує,
хоч ватри жар у п'яти всіх пече.

Лісопромислова тематика Карпат займала важливе місце у творчості О. Мошури, уродженця с. Перегінське Долинського повіту на Бойківщині. Уже в 13 років він із батьком пішов на лісорозробки в гори, де бачив нужденне життя своїх краян. Він завжди згадував батькові слова: «Видиш, сину. Це фірма «Глезінгер». Від нині й ти тут будеш працювати і тяжку пізнаєш працю. Тут не слухають пояснень, їм чужі людські страждання. Люди тут рахуються на штуки, мов німі оті колоди. Сину, не забудь, що лісорубом бути не легко, бо природа нетерпляча до несильних, наче мачуха, слабкому не подасть руки ніколи» [39]. Разом з односельцями валив смереки, приземляв верхів'я буків. З роботи повертався розбитий і голодний, а вдома чекали злидні і нові нестатки.

Становище карпатських лісорубів не було байдужим для поета О. Мошури. Там, далеко в горах за Осмолодою, на Бойківщині юнак із лісорубами часто задумувався над долею своїх краян: «Бойківська земле рідна! Чом ти так нечесно, неправдиво розділила людську долю? Чом один багатства має, мозолисті руки — інший? Чом в одного в хаті тепло, а у тебе — вітер свище? Чи ж добра не заслужили твої діти працьовиті? Не шануєм твоїх скарбів? Ні! Цього про нас не скажеш. Он дивись: голодні діти; доля їх давно відома — як не завтра, то пізніше мусять йти шляхом страждання. В чому ж вихід? Чуєш, земле? Я питаю в тебе: чуєш?.

Десь здалеку вітер-легіт підхопив сумні роздуми і приніс у ліс те слово, що до бою закликає. Стрепенулися карпатські смереки і ялиці, мов злякались дивних звуків. І лісоруби сміло сказали: «Будемо волю добувати! Хай освітить наш гіркий шлях, усміхнеться безталанним, поховавши навічно горе і засвітить ясні зорі» [40].

Поставлені в цілковиту залежність від лісопідприємців, лісоруби становили найбільш гноблений і визискуваний загін трудового населення Карпат. Не заглядаючи у завтрашній день, лісопідприємці нищили зелені багатства краю. У вірші «Тартак» О. Мошура з болем у серці вболіває за долю рідного краю, вічнозелені Карпати.

Як витнуть в пень ліси зелені,
Не стане пралісів густих,
вовки, медведе та олені, —
Всі вигинуть в зрубах пустих?
Пташки не прилетять ніколи...
Пустиня, гола і німа,
На горах стане доскола!..
Чи вірних гір синів нема?

Так написати міг поет, який любив свій край, ходив і милувався карпатськими плаями і полонинами, швидкоплинною гірською Лімницею.

Про умови життя і праці лісорубів Бойківщини на заготівлі лісу О. Мошура у своїх спогадах «Помста лісів» писав: «Праця лісового робітника — мабуть — найважча і найнебезпечніша над усе в світі, а «рубання» — найтяжча за цілий рік пора тієї праці! ...Досвіта схоплюємося з кількох пластків чатини, що служать нам замість перин, наставляємо до ватри окріп на кулешу і варючи сніданок, взуваємося й миємося, — так, що на сніданння, ми вже цілком «убрані». Скоро снідаємо, молимося і йдемо до роботи.

На місці знову молимося і працюємо безперервно, по «акордному», до полудня. Коли до колиби недалеко, — йдемо полуденок варити, а ні — полуднуємо ранішну кулешу із солониною і знов уперто працюємо аж до смерку... Прийшовши вечером до колиби, мусимо ще постарати на ніч дров — і аж тоді вариться вечерю. По мішанню кулеші, «кулешір» не хоче триматися в затерплих від важкої праці пальцях...

Напівсонні, вечеряємо, молимося й падаємо, не дивлячися, чи камінню в колибі є який пласток чатини під ребра чи ні — і засипляємо, як забиті,

щоб досвіта знов схопитися… Ніч така коротка що не вспіваєш обернутися на другий бік, — аж вже світає!» [41].

На межі століть прийшла в Карпати довгождана воля і загомоніли вічнозелені смереки і ялиці. Лісозолотівля та лісосплав відігрівали у минулому важливу роль у господарському житті українських горян — давали заробіток. Українські Карпати мають давні традиції і велике значення в історії України. У минулому, крім науковців, цією проблемою зацікавилися письменники і поети карпатського регіону. І не тільки. Карпати для багатьох письменників-наддніпрянців були улюбленим місцем відпочинку та міцем зустрічей з його неповторними мешканцями. Саме тут, у карпатських горах, від лісорубів вони черпали натхнення для своїх творів. Сьогодні у гомоні карпатської хвої чується щире і правдиве слово про мужніх лісорубів і плотогонів, які жили, працювали і боролися за світле майбутнє Карпатського краю.

1. *Павлюк С.П.* Етногенеза українців: спроба теоретичної конструкції / С.П. Павлюк. — Львів, 2006. — С. 61– 62.
2. *Франко І.* Етнографічна експедиція на Бойківщину / І. Франко // Франко І.Я. Зібр. творів : у 50 т. — К., 1982. — Т. 36. — С. 73—74.
3. *Вагилевич І.* Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині / І. Вагилевич // Жовтень. — 1978. — № 12. — С. 130.
4. *Головацький Я.* Мандрівка по Галицькій та Угорській Русі / Я. Головацький // Жовтень. — 1976. — № 6. — С. 53.
5. *Франко І.* Знадоби до статистики України / І. Франко // Франко І.Я. Зібр. творів : у 50 т. — К., 1984. — Т. 44, кн. 1. — С. 82—83.
6. Там само. — С. 83.
7. *Франко І.* Ліси і пасовиська / І. Франко // Франко І.Я. Зібр. творів : у 50 т. — К., 1978. — Т. 16. — С. 167.
8. *Кравець М.* Класова боротьба у східногалицькому селі навколо сервітутного питання — реалістична основа оповідання І.Я. Франка «Ліси і пасовиська» / М. Кравець. — Вінниця, 1981. — С. 12.
9. Там само. — С. 18.
10. *Кравець М.* Класова боротьба у східногалицькому селі навколо сервітутного питання — реалістична основа оповідання І.Я. Франка «Ліси і пасовиська» / М. Кравець. — Вінниця, 1981. — С. 19.
11. *Франко І.* Рубач / І. Франко // Франко І.Я. Зібр. творів : у 50 т. — К., 1978. — Т. 16. — С. 221—222.
12. *Франко І.* В лісі / І. Франко // Франко І.Я. Зібр. творів : у 50 т. — К., 1976. — Т. 2. — С. 345—346.
13. *Франко І.* Етнографічна експедиція на Бойківщину / І. Франко // Франко І.Я. Зібр. творів : у 50 т. — К., 1982 — Т. 36. — С. 87.
14. *Дзурак М.* Дочка Прометея на Гуцульщині / М. Дзурак // Гуцульщина. — 2001. — Ч. 62. — С. 19.
15. *Українка Леся.* До О.Ю. Кобилянської, 1 серпня 1901 р. / Леся Українка // Українка Леся. Зібр. творів : у 12 т. — К., 1972. — Т. 11. — С. 261—262.
16. *Українка Леся.* До П.А. Косача, 25 липня 1901 р. / Леся Українка // Українка Леся. Зібр. творів : у 12 т. — К., 1972. — Т. 11. — С. 258.
17. *Нечуй-Левицький І.С.* В Карпатах (З мандрівки в гори) / І.С. Нечуй-Левицький // Нечуй-Левицький І.С. Зібр. творів : у 10 т. — К., 1966. — Т. 4. — С. 360.
18. Там само. — С. 361.
19. Там само. — С. 369—370.
20. *Коцюбинський М.* До Володимира Гнатюка, 5 червня 1902 р. / М. Коцюбинський // Коцюбинський М.М. Твори : у 6 т. — К., 1961. — Т. 5. — С. 220.
21. *Коцюбинський М.* До Володимира Гнатюка, 19 грудня 1908 р. / М. Коцюбинський // Коцюбинський М.М. Твори : у 6 т. — К., 1962. — С. 83.
22. *Коцюбинський М.* До Володимира Гнатюка, 28 вересня 1910 р. / М. Коцюбинський // Коцюбинський М.М. Твори : у 6 т. — К., 1962. — С. 213.
23. *Коцюбинський М.* До Володимира Гнатюка, 14 січня 1911 р. / М. Коцюбинський // Коцюбинський М.М. Твори : у 6 т. — К., 1962. — С. 242.
24. *Гнатюк В.* Із спогадів про М. Коцюбинського / В. Гнатюк // М. Коцюбинський і Західна Україна. — Чернігів, 1940. — С. 149.
25. *Коцюбинський М.* Тіні забутих предків / М.М. Коцюбинський // Коцюбинський М.М. Твори : у 2 т. — К., 1988. — Т. 2. — С. 124.
26. *Крип'якевич І.* Спомин / І. Крипякевич // М. Коцюбинський і Західна Україна. — С. 169.
27. *Хоткевич Г.* Гуцул / Г. Хоткевич // Хоткевич Г.М. Твори : у 2 т. — К., 1966. — Т. 2. — С. 354.
28. *Крушельницький А.* Рубають ліс / А. Крушельницький // Буденний хліб; Рубають ліс. — Львів, 1960. — С. 267.
29. Там само. — С. 288.
30. *Яцків М.* У наймах / М. Яцків // Яцків М. Твори. — К., 1963. — С. 19.
31. *Яцків М.* Смерека / Там само. — С. 54.
32. *Гренджа—Донський В.* Мої спогади / В. Гренджа-Донський // Гренджа-Донський В. Щастя і горе Карпатської України: Щоденник. Мої спогади. — Ужгород, 2002. — С. 370.
33. Історія міст і сіла УРСР: Закарпатська область. — К., 1969. — С. 357.
34. *Ольбрахт І.* Розбійник Микола Шугай / І. Ольбрахт. — Львів, 1934. — С. 67.
35. *Вінценз С.* На високій полонині (Правда старовіку) / С. Вінценз. — Львів, 1997. — С. 53.

36. *Цбінден Г.* Мандрівка по гуцульських горах / Г. Цбінден // Подорожі в Українські Карпати: збірник. — Львів, 1993. — С. 254—255.
37. *Кайндль Р.Ф.* Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Р.Ф. Кайндль — Чернівці, 2000. — С. 92.
38. *Жолоб І.* Гуцули Буковини та лісосплави Прутом і Черемошем у XIX — на початку XX ст. / І. Жолоб // Гуцульщина. 1998. — Ч. 50. — С. 33.
39. *Мошура О.* Гей, видно село: Поезія оповідання / О. Мошура. — Львів, 2003. — С. 22.
40. *Чоповський В.Ю.* Лісоруби Бойківщини у творчості Осипа Мошури / В.Ю. Чоповський // Літопис Бойківщини. — 2009. — № 2. — С. 88—89.
41. *Мошура О.* Помста лісів. (Із спопинів лісового робітника) / О. Мошура // Народна справа. — 1935. — 24 лют.

Vasyl Chopovsky

ON LOGGERS AND RAFTERS OF UKRAINIAN CARPATHIANS IN WRITERS' CREATIONS (XIX TO 1930S).

In the article is considered quite spread among classical authors of Ukrainian belles-lettres a phenomenon of turning to motives for reflection of images and activities by loggers and rafters in Carpathians. Numerous examples have been systematized in chronological order after appearance of corresponding literary works with discovery of creative, methodological and stylistic differences in approaches by various authors. Scientific observations have been illustrated with fragments of texts by Y. Holovatsky, M. Ustyianovych, I. Franko, I. Nechui-Levytsky, H. Khodkevych, M. Kotsiubynsky, B. Lepky, V. Grendzha-Donsky and oth. Analytical study has been presented as for artistic and aesthetic methods by means of which the writers discover corresponding aspects of Ukrainians traditional mode of life.

Keyword: ethnical history, household activity, mode of life, customs and rites, logger, homecraft, world-view and world-feeling.

Василий Чоповский

ЛЕСОРУБЫ И СПЛАВЩИКИ ЛЕСА УКРАИНСКИХ КАРПАТ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПИСАТЕЛЕЙ (XIX – 20—30-е гг. XX вв.)

В статье рассматривается распространенное среди классиков украинской художественной литературы обращение к мотивам отображения образов и деятельности лесорубов и сплавщиков леса Украинских Карпат. Многочисленные примеры систематизированы по хронологии появления соответствующих литературных произведений с раскрытием творческо-методологических и стилистических различий в подходах разных авторов. Научные наблюдения иллюстрируются фрагментами текстов Я. Головацкого, М. Устияновича, И. Франко, И. Нечуй-Левицкого, Г. Хоткевича, М. Коцюбинского, Б. Лепкого, В. Гренджи-Донского и др. Анализируются художественно-эстетические приемы, с помощью которых писатели раскрывают соответствующие аспекты традиционного быта украинцев.

Ключевые слова: этническая история, хозяйственная деятельность. быт, обычаи и обряды, домашний промысел, мировосприятие и мироощущение.



Марія ГОРБАЛЬ

ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ РІЗДВЯНОЇ ОБРЯДОВОСТІ ЛЕМКІВЩИНИ

У статті виводяться чинники, які сприяли формуванню різдвяної обрядовості лемків, а це: 1) духовне багатство язичницької культури, 2) християнське вчення, 3) впливи культур стародавнього світу: візантійської, греко-римської, Близького Сходу та скандинавських народів. Велика увага приділяється торговельним шляхам, які проходили через лемківські Карпати і через які відбувались міжнародні культурні взаємовпливи.

Ключові слова: міфологія праукраїнців, християнський світогляд, Київська Русь, культурні взаємовпливи, торговельні шляхи.

Карпати — один із головних регіонів формування ранніх слов'янських племен, згодом етнічних груп, а пізніше й українського народу в цілому. Найдавніші сліди заселення Карпатського регіону відносяться до періоду раннього палеоліту [1]. Інтенсивне заселення Карпат припадає на період Давньоруської держави, особливо в часи ординського лихоліття та внаслідок посилення феодального гніту — землеробське населення з Прикарпаття і Подністров'я відступало в гори, шукаючи там для себе захисту.

Корені різдвяної обрядовості слід шукати у світогляді древніх слов'ян, згодом же — у християнстві.

Основа давніх українських вірувань була та ж сама, що й у всіх арійських народів: «небо, засіяне зірками, сонце, місяць, зоря... — все те поперед усього звертало на себе увагу, зачіпало фантазію і розбуджувало мисль дужче і раньше, ніж земля і все, що на землі» [2].

Відомості про міфологію праукраїнців ми почерпуємо із фольклору, зокрема із давніх колядок, які дійшли до нас хоча у дещо зміненому вигляді, однак зберегли первісну сутність. Так, зокрема, лемківська колядка «Ці дома, дома, пане господар, ці чуєш?», зафіксована Михайлом Шмайдою у словацькій Лемківщині, передає: «Єден гостонько — ясне сонечко, Другый гостонько — ясный місячок, Третій гостонько — дрібний дождічок. ... А мы ходиме, Бога просиме, дай Боже! Дай Боже, щастя, здоровля в тім домі!» [3]. Тут йдеться про мольби-замовляння до небесних сил сонечка, місяця, а також дрібненького дощику, — «Бога просиме, дай Боже!», — щоб прийшли і перемінили замерзлу засніжену мертву землю на благодатну родючу, щоб було для господаря «щастя, здоровля в тім домі!».

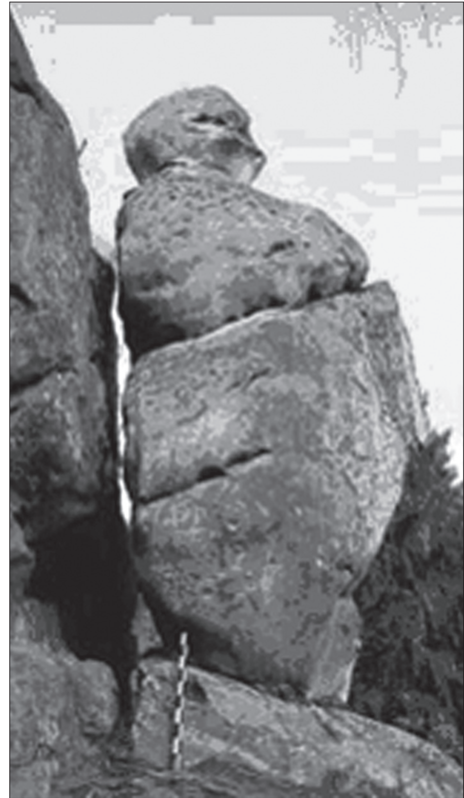
Такі уявлення зародилися в надрах архаїчного світогляду, оскільки пояснення певних природних явищ впливом надприродних сил, їхня персоніфікація в образі антропоморфних істот є характерними рисами первісного мислення.

Давнім зимовим святом на честь світлих богів літа й тепла: сонця, грому, блискавки, літньої хмари й дощу був празник Коляда. Народ примітив зимою повернення сонця з зими на літо й відзначив це. Всі теперішні народні звичаї й обряди на Різдво, Василія і на Водохреща — то, безперечно, давні язичницькі обряди, тільки пристосовані до християнських свят. Певно ті празники тяглися не один день і звалися загальним збірним словом Коляда [4].

Як видно з давніх обрядових пісень, праукраїнцям хотілося прихилити ласку небесних сил, щоб мати густо кіп у полі, багато роїв на пасіці, багато ягнят, телят, лошат, щоб мороз не поморозив жита, пшениці і всякої пашниці, щоб в саду плодились дерева, у дворі водилась птиця. «Ціль давнього українського поганства була практична, як в Індусів і в Греків, і в інших народів, котрі в молитвах до своїх богів просили собі всякого добра» [5]. У широкому обрядово-звичаєвому розмаїтті різдвяних традицій українців чітко віддзеркалювалась основна ідея забезпечення благополуччя людини, родини, громади. Та ж сама ідея повністю простежується і в зимовій обрядовості лемків, однієї з етнографічних груп українців Карпат.

Однак не тільки фольклорна основа доносить нам відомості про віру наших пращурів-язичників. Наші пращури жили великим річним кругообігом, замкненим стилем життя. Відомо, що новорічні обрядодії язичників пов'язувалися із зимовим сонцеворотом. В їх основі лежали уявлення про розгорання сонця і оживання природи — умова добробуту древнього землероба. І не даремно в народних календарях січень значився знаком сонця [6]. Звідси, на думку вчених, зимовий цикл характеризувався як визначальний період на цілий прийдешній рік, що притаманно для слов'янських народів [7].

Про міфологію праукраїнців, наших пращурів-язичників, засвідчують археологічні знахідки, зокрема найновіше відкриття Терношорського скельного святилища, яке належить до періоду між неолітом (5—4 тис. р. до н. е.) та початком середньовіччя. Це наявність у Карпатах трьох типів стародавніх скельних святилищ, орієнтованих на: літнє та зимове сонцестояння та весняне й осіннє рівнодення. Камені незвичайних форм і розмірів уособлювали Божу присутність. Вони були посередниками між людьми і божеством, якому поклонялися і приносили жертву. Ця археологічна знахідка свідчить про могутність і централізацію віри наших пращурів у тодішніх богів [8]. І хоча вона не безпосередньо, все ж у Карпатах і зовсім по сусідству з Лемківщиною (стосовно аналогічних знахідок у самій Лемківщині наука привідкриє завісу, може, в інші часи), однак свідчить про могутність віри наших пращурів у тодішніх богів, у те, що Карпати були одним із головних дохристиянських сакральних центрів.



Культовий камінь — Терношорське скельне святилище. Світлина публікується за джерелом: Крайній Іван. Карпатські святилища // Україна молода. — 2008. — 2 квітня

Як би нам не видавалось дивним, але один із елементів, який увійшов у різдвяну обрядовість лемків, через віки з язичницьких часів дійшов до наших днів. Йдеться про сімільну магію, пов'язану із урожаєм збіжжя.

М. Костомаров у розвідці «Праздники языческих славян» [9] фіксує торжественне язичницьке свято — Свантовити-Лади, яке в наш час називається обжинками. Саксон Граматик так описує це свято у прибалтійських словян: «В день, призначений для свята жнив, ...жрець входить у святилище, тобто внутрішню частину храму, ...і дивиться, чи є вино в розі, який знаходиться в правій руці ідола. Якщо немає або ж залишилось мало, то це є прикметою доброго врожаю на наступний рік. Народ стоїть у зовнішній частині храму та перед храмом. Жрець допиває це вино, наливає у ріг свіжого, виходить до народу і, бажаючи кожному миру, спокою і здоров'я, випиває з рога вино, знову наливає і вкладає ріг в руку ідола (до наступного року). Після того жрець повертається до народу. Тоді виносять великий медовий пиріг і ставлять перед жрецем. Він питаєть-

ся: «Що, бачите ви мене?» — Йому відповідають: «Не бачимо!» — «Ну то щоб ви мене і наступного року не бачили за великим достатком!».

Це цінне повідомлення, — твердить М. Костомаров, — можна віднести і до нашого краю. До сих пір у малоросіян зберігся подібний обряд, тільки перенесений на час різдвяних святок. Батько сімейства сідає за стіл зі стравама, обставлений снопами, і запитує: «Чи бачите, діти, ви мене?» — Йому відповідають: «Не бачимо!»— «Ну то дай, Боже, щоб і на цей рік не бачили!» Після цього відбувалось святкування» [10].

Подібний ритуал фіксує і О. Потебня у західнослов'янського племені руян на післяжнивному святі Святовида. Після закінчення обрядодій, які виконував жрець, перед ним ставили солодкий круглий пиріг висотою в людський зріст. Жрець запитував у людей, чи бачать вони його. Коли люди хором відповідали, що бачать, він бажав, аби у наступному році його за пирогом зовсім не було видно [11] .

Аналогічні магічні дії із хлібом у Різдвяній містерії, які б мали спричинитися до великого урожаю збіжжя у наступному році, зафіксовано майже на усій території Лемківщини. Так, зокрема, на північній Лемківщині зафіксований такий ритуал: коли ґаздиня нарізала хліб на Вечерю, ґазда питав дітей: «Ци видити мя з-за хліба?» — Діти відповідали, що ні. — «То абисте мя так не виділи з-за нашого збіжя в поли» [12].

На західній Пряшівщині на стіл клали гору хліба, за яку господар ховався і виконував ті самі замовляння, запитуючи: «Ци видите ня споза гори хліба?». Усі хором відповідали: «Не видиме». Тоді він говорив далі: «Бодай сте ня так не видили вліті зо жита, пшениці і шиткой пашниці» [13], — щоб таке високе вродило збіжжя.

У молдаван зафіксований той самий звичай (однак виконувався він, за Ю.В. Поповичем, на Новий рік): на східному та західному краях столу укладали один на одного шість калачів, плетених з чотирьох або шести кусків тіста. Голова сім'ї заходив за стіл, ставав межи калачами, тоді дружина питала дітей: «Де наш батько?» Діти, ніби не бачачи його, відповідали: «Ми не бачимо його». Тоді мати казала: «Дай же, Боже, щоби збіжжя завжди було таким, щоб із нього нікого не було видно» [14]. Як зазначає Ю. Попович, ці звичаї перейшли до молдаван від українців, про що свідчить як велика подібність обрядодій, так і розповсюдження їх лише по східних селах Молдавії [15].

Ті ж самі магічні дійства з центральної України зафіксував у 1860 р. М.А. Маркевич у книзі «Обычаи, поверья, кухня и напитки»; різниця лише у тому, що вони виконувалися не на Святий вечір, як на Лемківщині, не на Новий рік, як у молдаван [16], а на Щедрий вечір, перед Маланкою [17]. Подібні звичаї були поширені і в інших слов'янських народів [18].

В усіх цих випадках ми маємо справу із сімільною магією (магією за зовнішньою подібністю): врожай повинен бути таким високим, багатим, розкішним, як гори хліба, що лежать на столі, і з-за якого не видно людини, господаря дому. За законом подібності, те, що відбувається з хлібом, повинно повторитися із зерном.

Цей приклад засвідчує, по-перше: тяглість духовної традиції від прадавніх часів до наших днів; по-друге: єдність праукраїнських традицій, тобто що лемки є складовою праукраїнського племені; по-третє: поширення культурних традицій серед інших слов'янських народів.

Через карпато-балканський реґіон, зокрема через Лемківщину, пролягала велика кількість доріг [19]. Ще в V тис. до н. е., коли житлом для гірського населення були печери (хоча на відкритих лісових просторах вже були і землянки), через Карпати пролягала дорога, чи, радше, стежка долини ріки Дунайця. На це вказують знахідки з Волі Станькової, Мартинкович та Тильманової [20].

У VII—VI ст. до н. е. в Трансільванії (територія сучасної Румунії) вперше в Європі почали виплавляти мідь і бронзу, і з території сучасної України в Трансільванію наші далекі прародичі могли гнати худобу і везти сіль для обміну на бронзу, а згодом — і на золото [21].

В кінці IV ст. завершилась «велика мандрівка народів», що призвела до упадку Римської імперії і перервала усі зв'язки з південним світом, — слов'яни зайняли усі землі, в тому числі й ті, які згодом окреслились назвою Лемківщина. Ця доба переходить в княжу добу, слов'янську, бо землі були заселені словянами [22].

Як передають історичні джерела, у IX ст. сильно виросла й зміцніла серед західнослов'янських племен Великоморавська держава, яка була на той час вже охрещена римським німецьким духовенством ще з

818 року. Але це християнство не сприймалося в народі, бо доносилось до людей незрозумілою слов'янам німецькою мовою, а Богослужби правились латинською. Князь Великоморавської держави Ростислав 862 р. просив, щоб з Константинополя йому прислати єпископа й учителів, які б навчали його народ рідною мовою, які б «заклали Слов'янську Церкву» [23] «Патріарх Фотій і імператор Михаїл послали в Моравію Костянтина і Методія і інших учителів. ...Десь у половині 863 року Святі брати Костянтин і Методій прибули на Моравію, в столицю Велеград, і розпочали там свою християнізаційну працю» [24] на Закарпатті, в Західній Польщі, Західній Галичині та на Волині [25]. То ж християнство на Лемківщині, разом із усіма релігійними традиціями, було введене найменше як на 100 років перед хрещенням Русі князем Володимиром.

Християнський світогляд Київської Русі, складовою якої була Лемківщина, формувався, — як відзначає проф. В.С. Горський,— внаслідок взаємопроникнення насамперед двох найрозвиненіших культур стародавнього світу — греко-римської та культури Близького Сходу [26]. Підтвердженням проникнення серед західно-слов'янських племен греко-римської культури було хрещення Великоморавської держави римським німецьким духовенством ще з 818 року. Традиція використання на Різдво ялинки також пішла з того часу.

В кінці X ст. внаслідок шлюбу князя Володимира (р. н. невідомий — 1015) з грецькою царівною Анною і запровадженням на Русі християнства дуже стали близькими стосунки з Візантією. Греки, що приїхали із царівною, були дорадниками князя і допомагали йому наблизити устрій держави до візантійських зразків [27].

За князя Ярослава Мудрого (978—1054) Київська Русь, до складу якої входила Лемківщина, мала тісні економічні та політичні зв'язки з Заходом. Князь підтримував дружні стосунки з римсько-німецькими імператорами. Його старший син Ізяслав (1024—1078) був одружений з німкенею. Сам же Ярослав Мудрий мав за дружину Інгігерду (Ірину), дочку шведського короля Олафа. Їхня дочка Єлисавета одружилась із норвезьким лицарем, який згодом став королем Норвегії, а після його смерті вийшла заміж за короля Данії Свена Естрідсена. Друга дочка Ярослава Мудрого Анна була жінкою французького короля Генріха II, а після його смерті стала королевою Франції. Близькі були також стосунки Київської Русі з Угорщиною та Польщею. Третя дочка Ярослава Мудрого Анастасія стала дружиною угорського короля Андраша I. Ці міждержавні родові єднання сприяли великому авторитету Київської Русі в європейському світі і зробили Київ одним з міжнародних центрів, в якому перехрещувались різні культурні течії [28].

Отут і належиться сказати про ті дороги, які проходили через Лемківщину. Адже Карпати споконвіків були контактною зоною різних етносів і культур, місцем перетину малоазійських, балканських, причорноморських, центральноєвропейських та скандинавських цивілізаційних впливів.

Дорогу з XII ст., за свідченням літописних джерел, фіксує дослідник історії Лемківщини, письменник Юліан Тарнович. Вона виходила з «Остригому на Дунаю і йшла південно-західним узбіччям Матри до ріки Солоної, переходячи відтак у долину долішнього Бодригу, від Земплину звертала на північ у долину ріки Ондави, відтак ріки Теплої, біля Пряшева навертала в долину ріки Ториси, де вела в долину ріки Попраду, відтак шмат дороги вздовж лівого берега ріки Дунайця.

Інший карпатський шлях, «путь Бардіїв» іпатського літопису з 1262 р., ішов тиличським провалом до Бардієва над рікою Теплою, а обертаючись там просто на південь, лучився в Пряшеві з першим шляхом.

Цими шляхами зачали римські купці відвідувати Галичину, на що вказують численні знахідки римських монет... Тоді закінчились на півдні Європи подібні змагання римлян за панування над світом, та разом з цим і наші землі переходять в нову роздвоєну фазу культури — *доби римського цісарства*. Місцеве населення достачало римським купцям шкіри, кожухів, коней, пір'я, за що зіставало спершу заплату, здебільшого дзвінкою монетою, а потім міняло свій товар за глиняний, бронзовий і скляний посуд, бронзові і залізні фібули... Тоді була вже заселена долина Сяну, яку зі східною Галичиною лучив торговельний шлях, що йшов через княжий Звенигород та нинішні повіти Городок і Мостиська. З півдня знову зміряв до долини ріки Висли — через широкі незаселені полоси між Сяном та околицею прикраківською — торговельний шлях долини Дунайця, що був засвідчений скарбами динарів у Грибів-

ському й Сандецькому повітах» [29]. Цими шляхами переходили різні народи.

У княжу добу купецькі каравани через «королівську путь» доїжджали вздовж Сяну аж до Перемишля. Звідтам або вздовж Сяну, або вздовж ріки Вігору до м. Сянока. Звідси — аж у долину ріки Солонки — на закарпатський бік долини ріки Цироки аж до Лаборця. Ще іншою дорогою була на півночі Карпат вздовж ріки Вислоку і Ясьолки (угорськими воротами) — на Дуклянський перевал — вздовж ріки Лаборця до Будапешта [30].

В XIV ст., за літописними вислідами І. Крип'якевича, зі Львова йшла дорога на Городок, Любачів, Крешів до Свидомира, а звідтіля на Раву, Ленчицю, Бжесць до Торуна. З Володимира відома дорога на Городло і Холм до Любліна, а далі через Варшаву, Плоцьк та інші мазовецькі міста до Торуня [31]. Цими дорогами найчастіше їхали купці як іноземні, так й українські. Зокрема, в XVI—XVIII ст. тими шляхами з Угорщини в Польщу перевозили великі партії вина, слив, заліза, міді та інших видів продукції, а з Польщі в Угорщину — солі, олова тощо. З метою збору за кожну партію товару відповідного мита їх транспортування мало здійснюватися тільки спеціально визначеними маршрутами. Так, наприклад, в універсалі 1580 р. вказувалося: «Вино щоб іншими дорогами не йшло, а лише тими на Яслисько, Дуклю, на Риманів, Сандець, Біч, Новий Тарг, Кросно, Самбір...» [32]. Відповідно тут значно раніше й інтенсивніше, ніж в інших районах східних Карпат, відбувалися етнокультурні зміни.

Купці, які з різних країн їхали цим шляхом через Лемківщину, везли зі собою свої національні традиції. Уявімо собі групу купців, які перетинають Лемківщину і яких у дорозі захоплює свято Різдва Христового. Звичайно, вони зупиняються, розходяться по садибах того поселення, де вони опинилися, і там святкують, однак за своїми традиціями. Ці традиції і споглядають та переймають люди, де зупинялись купці, відповідно останні переймають традиції місцевого населення і впроваджують їх у своєму краї. Так, зокрема, звичай пригощати «керечуном» велику рогату худобу на різдвяні свята побутує як і на Лемківщині, так і в південних слов'ян — в Боснії, Сербії, Чорногорії [33], інших народів карпато-балканського регіону (словаків, словенців, болгар) та їх сусідів (молдаван, румун, угорців) [34]. З-поміж різдвяних хлібів випікають калач для худоби і на Поділлі, який, залежно від місцевості, називається «рожеством», «різдвяником», «різдвом».

Лемківський звичай обв'язувати ніжки стола чи класти під стіл ланцюг на Святий вечір від лемків запозичили молдавани [35]. На загал же використання металевих предметів на Святий вечір для забезпечення благополуччя і здоров'я родини та врожайності у господарстві є явищем усіх українських горян, подекуди зустрічається в Галичині, і в ньому опосередковано виражені аграрні мотиви релігійного характеру.

Звичай готувати пшеничну кутю на Святвечірню трапезу лемки запозичили від священиків та вчителів, які були вихідцями зі Східної Галичини [36].

Як по всій Лемківщині, обв'язування і страшення овочевих дерев відбувалось як перед Святою вечерею, так і після, а також вдосвіта на Йордань — як в Галичині, так і на Бойківщині, Поліссі. Подібні звичаї зафіксував П.П. Чубинський у значно віддалених від Карпат реґіонах України [37].

Таких прикладів можна наводити безліч, і це засвідчує, що дороги, які пересікали Лемківщину, були тими живими сполучними артеріями краю, через які різноманітні різдвяні обряди ширяться як по всьому карпато-балканському реґіону, так і за його межами.

Думаю, що про скандинавські цивілізаційні впливи слід судити з глибших часів, ніж від часу князювання Ярослава Мудрого, коли його дочка Єлисавета були дружиною спочатку короля Норвегії, потім Данії. Тепер про ті впливи ми дізнаємося із різдвяної обрядовості датчан [38]. Зокрема, цікавими є легенди, зафіксовані як на Лемківщині, так і в Данії. Так, не можна було впускати до хати на Вечерю кота. Заздалегідь йому добре давали поїсти і виганяли з хати[1]. Це тому, що боялись, щоб кіт не приніс на собі до хати чорта[2]. За віруваннями лемків, саме перед Святою вечерею босорка (чортик) чіпляється котові до хвоста і кіт може занести її до хати. А тому на Лемківщині було багато котів безхвостих.

Ті ж самі легенди про босорок (але там вони називаються ніссерами) живуть у Данії. Датчани, як і лемки, виганяють котів перед Святою вечерею з хати. А ніссерам варять молочну рисову кашу і ставлять у

[1] Зап. від Ломехи Марії Теодорівни, 1947 р. н., родом зі с. Вісько Саніцького повіту.

[2] Зап. від Кіцери Емілії Семенівни, 1929 р. н., с. Збоїска Сяніцького повіту.

темному місці, куди ніхто не заходить, — щоб ті наїлися і не робили людям ніякої шкоди [39].

Підготовка до Різдва в Данії розпочинається на початку грудня (що відповідає українській Пилипівці) і виглядає так само, як по цілій Україні: миття, прибирання, упорядкування. Датське Різдво відзначалось із великою кількістю світла, свічок — щоб прогнати темряву, створити малу атмосферу тепла і затишку. Лемки так само на Святий вечір (окрім тієї, що горить на Святвечірньому столі) ставлять на підвіконня свічку, щоб освітити шлях для душ померлих, які йдуть «з тамтого світу» до своєї родини на Вечерю.

Ялинку в Данії дотепер прикрашають маленькими свічечками, що вдавнину було пошириним по всій Україні. Дуже примітним в Данії, як і на Лемківщині, було мати несподіваного гостя, що віщувало щастя на цілий наступний рік.

Ці незначні приклади все ж свідчать про близькість як лемківських, так і скандинавських різдвяних традицій.

Зупинимось тепер на деяких елементах християнського вчення, які лягли в основу різдвяної обрядовості Лемківщини. Адже, як засвідчує історичне джерело та пам'ятка європейської історіографії XVI—XVII ст. «Хроніка європейської Сарматії» О. Гваньїні, «наша країна... славна християнським набожеством, чеснотами, звичаями...» [40].

Вода. Традиція миття, купання як змивання усього дотеперішнього, старого, грішного в Київській Русі встановилася із хрещенням її князем Володимиром. Як передає Літопис Руський, «помилував бо Він усетаки нас хрещенням та оновленням Духа ... Благословен Господь Ісус Христос, що возлюбив новії люди, Руську землю, і просвітив її хрещенням святим» [41]. Однак це вчення виходить ще зі Старого Завіту. Так, у книзі пророка Єзекиїла читаємо: «Я окроплю вас чистою водою, і ви очиститесь; я вас очищу від усіх ваших гидот і від усіх ваших кумирів. Я дам вам нове серце, і новий дух вкладу в ваше нутро»[Єз. **36**, 25-26]. Інший старозавітний пророк Міхей сказав: «Хто, яко Бог, одпускає гріхи і прощає несправедливість? ... він наверне і помилує нас, занурить наші гріхи в глибину [морську]» [Мх. **7**, 18-19].

У Старому Заповіті, коли йдеться про посвячення Арона та синів його, сказано: «Арона і синів його приведеш до входу в намет зборів та й обмиєш їх водою» [Вих.: 29, 4]. Очищення від прокази також відбувалося водою: «Той же, хто очищається, випере своє вбрання, поголить усе волосся на собі, викупається в воді, і буде чистим» [Левіт: 14, 8].

Про обмиття водою як позбавлення гріхів (купіль очищення) йдеться і в Новому Заповіті Біблії: «Чи ж не знаєте, що неправедні царства Божого не успадкують? ... але ви обмились, але ви освятились, але ви оправдались іменем Господа Ісуса Христа та Духом нашого Бога» [І Кор.: 6, 9-11].

Християнське хрещення — це обряд, де вода символізує оновлення, очищення і освячення [42].

Вогонь. Серед старозавітних біблійних образів вогонь посідає особливе місце. Він стає знаменням Господнім, вогонь супроводжує Його появу. Так, Бог укладає союз з Авраамом як «світич полум'яний» (Бут. **15**, 17). В Старому Завіті зазначено і в іншому контексті: сам Живий Бог у вигляді вогненного, палаючого куща, що не згоряв, з'явився Мойсеєві: «І з'явився йому ангел Господній у вогняному полумені посеред куща. Глянув він, аж ось вогнем палає кущ, а не згоряє. ...А далі: «Я — Бог батька твого, Бог Авраама, Бог Ісаака, Бог Якова». І закрив Мойсей лице своє, боявся бо дивитися на Бога» [Вих. **3**, 2, 6]. У пустелі він показує народові шлях, йдучи перед ним уночі вогненним стовпом [Вих. **13**, 21]. Він виникає посеред полум'я перед Ісаєю та Єзекиїлом. Ілля возноситься до Бога у вогненній колісниці [2 Цар. **2**, 11].

Думка про те, що вогонь, як знак Божий, спалює усе нечисте, проходить як в Старому, так і Новому Завіті [Дан. **7**, 11; Мт. **13**, 50; Євр. **10**, 27; Од. **19**, 20; **20**, 9, 15]. Один з віршів Біблії звучить так: «Боязливих же і безвірних, і мерзких, і убивників, і розпусних, і чарівників, і ідолопоклонників, і всіх лжеців — пай їхній в озері, що горить огнем і сіркою...» [Од. **21**, 8]: вічний невгасимий вогонь призначений для пожирання того, що не може бути очищене в інший спосіб [43].

Ця очищальна властивість вогню прослідковуємо і в різдвяній обрядовості лемків, зокрема тоді, коли після свята Різдва Христового наступає «вимітаний» день. Цей день не те що в кожному реґіоні Лемківщини, а й у кожному селі припадав на різний час і характеризувався різними дійствами. Однак скрізь це дійство символізувало вступ у Новий рік без старих вад, поганих справ (все спалював вогонь) і без будь-якої нечистоти (все вимітали з хати) [44].

Коли перед Святою вечерею, а потім до схід сонця на Різдво йшли на ріку (потік) митися, то мились грішми, щоб були здорові, круглі, як гріш (магія уподібнення). Потім цю монету віддавали **до церкви на офіру**.

Традиція давати офіру на церкву своїми коренями сягає Старого Завіту. У Книзі Буття читаємо про те, як Аврам, єврей, який зі своїми слугами та воїнами розбив нападників, що пограбували його край, дав Мелхіседекові, священикові, як офіру «Богові Всевишньому» з вдячністю за здобуту перемогу «десяту частину з усього», що відібрав від нападників [Бут. **14**, 14—20]. Князь Київської Русі Володимир для новозбудованої церкви на честь «Матері, яка породила Тебе, і приснодіви Марії Богородиці ... од маєтності своєї і од моїх городів десяту частину» [45].

Традиція **ділення хлібом** асоціюється із єврейським звичаєм, коли господар дому ламав хліб під час трапези й роздавав його людям. Усі сідали до столу, аби спожити свій щоденний харч. Ламання і роздавання хліба було символом, що всі за столом поділяли одне й те саме життя. Коли вони ділили той самий хліб, одну й ту ж їжу, цим виявляли свою любов одне до одного, ділячи те, що потрібне для життя [46].

На останній вечері Ісуса з апостолами він розламав хліб і дав їм зі словами: «Беріть, їжте: це тіло моє [Мт. **26**, 26]. У Новому Завіті «ламання хліба» означає єднання, в ході якого християни на згадку про цей учинок Ісуса ділять посвячений хліб між собою [47].

У християнській релігії **культ хліба**, як давня родова традиція, обіймає дуже вагоме місце. Так, наприкінці кожної вечірні великого свята, в т. ч. і на Різдво Христове, відбувається «ламання хліба». У храм приносять хліб, вино й оливу, і священик їх благословить. Священик молиться: «Господи Ісусе Христе, Боже наш, що благословив п'ять хлібів і п'ять тисяч народу нагодував! Сам благослови і **хліби** ці, **пшеницю**, вино і оливу, і умножи їх у цім місті (селі, обителі) і по всім світі Твоїм; та й вірних, що споживають їх, освяти. — Бо Ти благословиш і освячуєш усе...» і розподіляє ці дари серед вірних (підкреслення наше. — *М. Г.*). У самій цій молитві виражається те, що, власне, є сенсом цієї літургійної події — благословення трьох важливих елементів життя, одним з найважніших з яких є хліб.

І таких прикладів можна наводити безліч.

Християнська релігія дала величезний поштовх до розвитку культової обрядовості, усієї культури та мистецтва краю. Це виявляється, передусім, і в різдвяній народній творчості — віншуваннях, колядках, щедрівках, вертепах, церковних богослужіннях тощо, не кажучи вже про саму традиційну обрядовість опроваджения Різдва. Як зазначав митрополит Іларіон, «віра народу лежить в основі його культури» [48].

На загал же лемкам, як взагалі усім українцям, притаманна глибока релігійність. Віра в Христа утверджувала віру у свій народ, у його соборність [49].

* * *

Основою, на якій формувалась різдвяна обрядовість Лемківщини, була та висока духовність і релігійність, яка витоками сягає часів наших пращурів, коли Карпати були одним із головних дохристиянських сакральних центрів. Згодом та висока духовність панувала в Київській Русі, складовою частиною якої і був Лемківський край. Лемки, незважаючи на різноманітні впливи іноетнічних сусідів, зберегли свою автентичність і примножили українську обрядову сферу своїх предків[3].

Давні вірування автохтонів, які заселяли Карпати, мали багату культурну основу, яка дійшла до нас у фольклорному, хоча дещо зміненому вигляді, однак зберегла первісну сутність — величання небесних світил та сил природи, таких як небо, засіяне зірками, сонце, місяць, хмари, дощ, вітер тощо, які безпосередньо впливали на життя людини.

З язичницьких часів дійшли до нас і деякі елементи магії (які вплелись в різдвяну обрядовість), і тепер поширені по всій Лемківщині. Пов'язані ці магічні дії з урожаєм збіжжя — накладання на Святвечірній стіл гори хлібів, з-за якої не видно господаря.

Отож перший чинник, який впливав на формування різдвяної обрядовості лемків — духовна основа народу, витоки якої сягають язичницьких часів

Другим і найсуттєвішим чинником було християнське вчення, запроваджене на Лемківщині Кирилом та Мефодієм внаслідок хрещення Великомórав-

[3] Ще німецький філософ доби романтизму Йоганн Гердер зазначав, що народи усіх континентів відзначаються великою сталістю національного характеру. «Чим більше замкнуто вони жили і навіть чим більші утиски їм чинили, — пише Гердер, — тим більш твердим ставав їх характер» (Цит. за: Балагутрак М. Генеза етнопсихології в Україні XIX століття: історико-етнологічний аспект / Микола Балагутрак. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — С. 32—33).

ської держави римським німецьким духовенством, а через 100 років — князем Володимиром, хрестителем Київської Русі. Християнська релігія дала величезний поштовх до розвитку культової обрядовості, усієї культури та мистецтва краю.

І третім чинником було взаємопроникнення найрозвиненіших культур стародавнього світу — візантійської, греко-римської, культури Близького Сходу та скандинавських народів.

У княжі часи Київська Русь мала тісні економічні та політичні зв'язки з Заходом, користувалась в нього великим авторитетом, через що Київ був одним із міжнародних культурних центрів.

Через Лемківщину пролягала велика кількість доріг, якими найчастіше їхали як іноземні, так й праукраїнські купці: перевозили сіль, вина, овочі, залізо, мідь, олово, переганяли худобу тощо. З метою збору за кожну партію товару відповідного мита їх транспортування мало здійснюватися тільки спеціально визначеними маршрутами. Відповідно тут значно раніше й інтенсивніше, ніж в інших районах східних Карпат, відбувалися етнокультурні взаємовпливи. Отож дороги — живильні артерії Карпат, і створювало благодатні умови для впливів найрозвиненіших культур світу на культуру (різдвяну обрядовість) Лемківського краю. Ось чаму така є різноманітність елементів різдвяної обрядовості — навіть в одному селі деякі елементи могли різнитися між собою, не те що між окремими селами, а також їх спільності із народами карпато-балканського реґіону.

Особливостями різдвяних обрядів різняться східна Лемківщина (яка має прямі аналогії із Галичиною) і західна (впливи Польщі і Словаччини), північна і південна. На Лемківщині навіть в одному кінці села можуть бути деякі відмінності в обряді, ніж в іншому кінці того ж села. І це природне явище.

Звичаї та обряди, що отримали своєрідне віддзеркалення у різдвяній обрядовості Лемківщини, становлять один із найважливіших компонентів світоглядного комплексу українців.

1. *Козак В. Д.* Висновки / В.Д. Козак // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат : у 4-х т. Т. 1. Археологія та антропологія. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — С. 483—502.
2. *Нечуй-Левицький Іван.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / Іван Нечуй-Левицький. — К. : Обереги, 2003. — С. 4.
3. *Шмайда Михайло.* А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / Михайло Шмайда. — Братислава ; Пряшів, 1992. — С. 224—225.
4. *Нечуй-Левицький Іван.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. — С. 61.
5. Там само. — С. 5.
6. *Рыбаков Б.* Календарь из земли полян / Б. Рыбаков // Советская археология. — 1962.— № 4.— С. 67.
7. *Велецкая Н.Н.* О новогодних русалиях (К вопросу о значении фольклорных материалов в исследовании языческой обрядности) / Н.Н. Велецкая // Славяне и Русь. — М. : Изд-во «Наука», 1968. — С. 396—398.
8. *Крайній Іван.* Карпатські святилища / Іван Крайній // Україна молода. — 2008.— 2 квітня.
9. *Костомаров М.* Праздники языческих славян / М. Костомаров // Покровский В. Историческая хрестоматия. — Т. 1. — М., 1896. — С. 56—67.
10. Там же.— С. 63—64.
11. *Потебня А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. Потебня.— М., 1865. — С. 46.
12. *Сивицький Микола.* Різдво / Микола Сивицький // Лемківщина: земля—люди—історія—культура. Т. 2. Записки НТШ. — Т. 206. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней, 1988. — С. 106.
13. *Мушинка Микола.* Календарні обряди та поезія / Микола Мушинка // Лемківщина. Земля—люди—історія—культура. — Т. 2. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1988. — С. 294.
14. *Попович Ю.В.* Молдавские новогодние праздники / Ю.В. Попович. — Кишинев, 1974. — С. 69.
15. Там само.
16. Там само.
17. Обычаи, поверья, кухня и напитки / составитель М.А. Маркевич. — К., 1860. — С. 65.
18. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX — нач. XX в. Зимние праздники. — М., 1973. — С. 210.
19. Див.: *Рожко М.Ф.* Тустань. Давньоруська наскельна фортеця / М.Ф. Рожко. — К. : Наукова думка, 1996. — С. 164 (Рис. 82), 165—168.
20. *Тарнович. Юліан.* Ілюстрована історія Лемківщини / Юліан Тарнович / перевид. Львів, 1936. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1998. — С. 57.
21. *Крайній Іван.* Карпатські святилища.
22. Там само. — С. 62.
23. *Іларіон, Митрополит.* Кирило і Методій. Апостоли всеслов'янські. 1100-літній всеслов'янський ювілей / Іларіон, Митрополит. — Вінніпег, 1963. — 16 с. [Християнська бібліотечка. Видає «Віра й культура», ч. 5]; Літопис Руський / за Іпатським списком переклав Леонід Махновець. — К. : Дніпро, 1989. — С. 15—16.
24. *Іларіон, Митрополит.* Кирило і Методій. Апостоли всеслов'янські. — С. 8.
25. Там само. — С. 11.

26. *Горський В.С.* Античність і філософська думка Київської Русі / В.С. Горський // Антична культура і вітчизняна філософська думка. — К., 1990. — С. 15, 23.
27. *Крип'якевич І.* Історія України / І.П. Крип'якевич. — Львів : Світ, 1990. — С. 52.
28. Там само. — С. 56.
29. Там само. — С. 60-61.
30. Там само. — С. 64.
31. *Крип'якевич І.* Галицько-Волинське князівство: вид. 2-ге із змінами та доповненнями / Іван Крип'якевич. — Львів: Інститут українознавства НАН України ім. І. Крип'якевича, 1999. — С. 66.
32. Цит. за: *Pieradzka K.* Na szlakach Łemkowszczyzny / *K. Pieradzka*. — Kraków, 1939. — S. 79.
33. *Творун С.О.* Українські обрядові хліби. На матеріалах Поділля / С.О. Творун. — Вінниця : Книга-Вега, 2006. — С. 10.
34. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX — нач. XX в. Зимние праздники. — 353 с.
35. *Попович Ю.В.* Молдавские новогодние праздники. — С. 69.
36. *Сивицький Микола.* Різдво. — С. 104.
37. *Чубинский П.П.* Календарь народных обычаев и обрядов с соответствующими песнями / П.П. Чубинский // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования, собр. П.П.Чубинским. — Спб., 1872. — Т. 3. — С. 2.
38. Christmas in Denmark. Christmas Around the World From World Book. — Chicago : World Book Encyclopedia, Inc., 1986.
39. Ibid. — P. 10.
40. *Гваньїні Олександр.* Хроніка європейської Сарматії / Олександр Гваньїні / упор. та пер. з пол. о. Юрія Мисика. — К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. — С. 44.
41. Літопис Руський / за Іпатським списком переклав Леонід Махновець. — С. 66.
42. Энциклопедия. Символы, знаки, эмблемы / авт.-сост. В. Андреева, В. Куклев, А. Ровнер. — М. : ООО Изд-во «Астрель», 2004. — С. 93.
43. Святе письмо в європейській культурі. Біблійний словник / Ланглуа А., Ле Муане А., Спіс Ф. та ін. — К. : Дух і літера, 2004.— С. 52.
44. *Шмайда Михайло.* А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини. — С. 221.
45. Літопис Руський / за Іпатським списком переклав Леонід Махновець. — С. 70.
46. *Падевський Станіслав, Єпископ.* Символи Христа / Станіслав Падевський, Єпископ. — Львів : Добра книжка, 2001. — С. 74—75.
47. Святе письмо в європейській культурі. Біблійний словник. — С. 123.
48. *Іларіон, Митрополит.* Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія / Іларіон, Митрополит. — К. : Акціонерне товариство «Обереги», 1992. — С. 6.
49. *Павлюк С.* Віра в Христа утверджувала віру у свій народ, у його соборність / Степан Павлюк // Народознавчі зошити. — 2003. — № 1—2. — С. 1.

Maria Horbal

CHRISTMAS RITUALISM OF LEMKO LAND: SOME FACTORS OF FORMATION

The article throws light upon some factors that had been favorable to formation of Lemkos' Christmas ritualism, viz. spiritual richness of Pagan culture, Christian doctrine, influence of Ancient World culture as Byzantine, Greek-Roman, ones of Near East and Scandinavian nations. Especial attention has been paid to trade routes that led through Lemko Carpathians and enabled multinational cultural interrelations.

Keywords: mythology of proto-Ukrainians, Christian worldview, Kyivan Rus', cultural influence, trading routes.

Мария Горбаль

ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ РОЖДЕСТВЕНСКОЙ ОБРЯДНОСТИ ЛЕМКОВЩИНЫ

В статье прослеживаются факторы, которые способствовали формированию рождественской обрядности лемков, а именно: 1) духовное богатство языческой культуры, 2) христианское учение, 3) влияние культур Древнего Мира: византийской, греко-римской, Ближнего Востока и скандинавских народов. Значительное внимание посвящается торговым путям, которые проходили через лемковские Карпаты, и по которым распространялись международные культурные взаимовлияния.

Ключевые слова: мифология праукраинцев, христианское мировоззрение, Киевская Русь, культурные взаимовлияния, торговые пути.



Петро ГОЦЬКО

ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРИЧНИХ (ЕТНОЛОГІЧНИХ) ПРОЦЕСІВ ЗА ДОПОМОГОЮ ПОСТПОЗИТИВІСТСЬКИХ МЕТОДІВ (НА ПРИКЛАДІ ЖИТТЯ ЮНОГО ІВАНА МАЗЕПИ)

Проведено адаптацію позитивістської методології за Імре Лакатосом для аналізу історичних (етнологічних) структур. Структура «чіткого ядра» — наукова ідея, ототожнена із структурою чіткого ядра — фрагменту інформаційного рефлексу. Його захищають від знищення «захисні пояси», які створюють інформаційні перешкоди при пошуку істинного чіткого ядра. Одночасно вони можуть бути дороговказами до структури чіткого ядра. Прийнято, що суспільні і етнологічні процеси мають хвильову природу. Для їх дослідження використано метод індуктивної емпатії. На прикладі «Осміювання юного Івана Мазепи» описано механізм виділення чіткого ядра. Виявлено, що структура «Небесної колісниці — 5» вписується у давню структуру «Шлях царів». Вона має аналоги «Смерть царя Іпполіта» та «Йосип і Зулейка». Розраховано, що такі структури рухаються у північному напрямі. Структура «Шлях царів» відображає процеси зародження відносин між основним етносом та групами асимільованих етносів.

Ключові слова: Мазепа; постпозитивізм; метод індуктивної емпатії.

Українська етнічна ідентичність тісно пов'язана з історичними місцями боротьби за незалежність Української держави.

Минуло 300 років від часу варварського знищення російською армією міста Батурина — гетьманської столиці. Війна спричинилася до винищення величезної кількості людей. У цьому контексті варто відзначити, що історія вчить нас шанувати їх пам'ять незалежно від того, на якому боці вони воювали.

Недруги незалежної України прагнуть реанімувати минувшину і продовжують збурювати українське суспільство. У світовій історії є багато аналогічних прикладів тривалої конфронтації, коли політики використовують національних героїв для ускладнення та загострення відносин між народами та державами. Однак треба пам'ятати, що протистояння може перейти у непрогнозований і некерований стан.

У цьому контексті варто процитувати слова літописця Самійла Величка: «*Чому це так, через що і через кого спустошено тую землю нашу*» — на запитання, які ставив Самійло Величко, і сьогодні важко знайти однозначну відповідь [1]. Чи можливо забути жахливі сторінки нашої історії? Чи потрібна ця інформація сучасному поколінню, яке живе на теренах України? Трагічні події минулого тривожать наші душі й нині, змушуючи замислюватися над великими таємницями людського буття.

Деякі науковці стверджують, що поновлення спогадів про давні криваві битви і побоїща сприяє утворенню напруженості та виникненню агресії у суспільстві через появу відчуття помсти та реваншистських настроїв. Гра на болючих і болісних струнах історії може мати непередбачені наслідки. Нерідко на етнологічні феномени накладаються природні явища, які призводять до збігу несприятливих факторів у критичних ситуаціях та загибелі людей.

Постать гетьмана Івана Мазепи невід'ємно пов'язана із українською етнічною самосвідомістю, який вагомо прилучився до формування етнічної культури й усвідомлення українським народом своєї відмінності від сусідніх етносів.

Оголошення анафеми Іванові Мазепі Московською православною церквою за наказом царя Петра I і дотепер спричиняє суспільно-релігійну напруженість в Україні. Адже прокляття проголошувалися також у церквах, збудованих за кошти гетьмана Мазепи, або у тих, які отримували від нього щедрі пожертви. Тобто у церквах, які спочатку благословили, а згодом за наказом царя проклинали Мазепу.

Необхідно зменшити напруженість між християнськими релігійними конфесіями та народами. Президент України Віктор Ющенко звертався до Патріарха Московської православної церкви Алексія з проханням відмінити анафему, однак до нього не прислухалися [2].

Не перестає вражати ворожа позиційність сусідньої держави щодо національних героїв інших народів. Зміна влади призвела до нової хвилі применшення або й нівеляції заслуг гетьмана Івана Мазепи. Приїзд до України 2010 р. Патріарха Московської православної церкви Кирила спричинився навіть до поділу вулиці імені Гетьмана Івана Мазепи у Києві на дві частини. Другу частину перейменували у вулицю Лаврську. Вольовим адміністративно-політичним рішенням елементи релігійно-етнічної проблеми перенесено на вуличний рівень [3].

Відзначимо, що виникнення біфуркаційних спалахів на тій чи іншій території у визначений час є закономірним природним явищем, однак воно лежить у площині науки, а не політики. Не знаючи законів цих явищ, які мають потужний вплив на суспільство, неможливо передбачити наслідки такого протистояння та віднайти механізми стабілізації ситуації.

Необхідно враховувати дію резонансу болісних етнічних струн при демонстрації зневаги до національних героїв, які віддали своє життя, втратили здоров'я, сім'ї у боротьбі за незалежну Україну. Нині недостатньо враховується вплив на національні (багатоетнічні) структури сакральних чинників: релігійних структур, вірувань, народних звичаїв тощо.

Отже, давні події можуть бути джерелом непорозумінь між народами.

Адаптація методології постпозитивізму для структурного аналізу в історичній етнології та соціології

Проблематизація можливості пізнання сутності суспільних і природничих законів лежить у площині неопозитивістської та постпозитивістської методології. Необхідно відзначити, що історичні науки занурилися в інструменталізм та конвенціоналізм і майже не використовують позитивістські методології. Позитивізм часів Огюста Конта давно минув. У процесі еволюційного розвитку він трансформувався у неопозитивізм та постпозитивізм. Сьогодні постпозитивізм визнає філософію наукою у рамках позитивістської науковості. У цій методології усі зусилля дослідницьких програм спрямовані у практичне русло. Сучасний розвиток суспільства вимагає від науки позитивних знань: бути корисними, точними, достовірними і доказовими.

Філософ-позитивіст Герберт Спенсер у концепції космічної еволюції акцентував, що еволюція є загальним законом розвитку природи і суспільства. Це вказує на те, що у майбутньому природничі та суспільні науки будуть об'єднані. Ідеї Г. Спенсера й О. Конта розвинув російський етнограф Лев Гумільов у теорії етногенезу [4].

Сучасний рівень науки вимагає не так красивих описів, як реалістичних прогнозів. У XXI ст. наука без прикладної користі нікому не потрібна. Адже у світі відбувається безліч етнічних конфліктів, які розпалюють непоборний гнів між народами й окремими етнічними групами. Нерозуміння глибинних коренів цих процесів у руслі позитивної евристики призводить до розпалювання ворожнечі, провокування війн і терористичних актів. Неспокій і тривога тримають у заручниках світову спільноту перед загрозою знищення сучасної цивілізації.

Вчені давно зауважили повторення сюжетів історичних подій, трансформації звичаїв і вірувань і поширенні їх у різні частини світу. Французький етнолог-структураліст К. Леві-Строс зводить повторення сюжетів до архетипів (міфем), які мають своєрідну структуру і нанизані на так звану «арматуру». Тобто вони утворюють аплікативне нашарування різних епох у діахронній (дискретній) тяглості.

Нині структуралізм вичерпав себе через відсутність інструментарію для виокремлення та ідентифікації рухомих структур.

Необхідно уточнити, що розуміють сучасні вчені під поняттям «антропологічні структури». Аналіз критичних праць вказує, що під ними розуміються усі соціо-культурні та функціональні структури, які є творіннями людей. Тобто стверджується, що людина є творцем етногенезу та історії.

Однак тут не враховуються інтереси різних народів, їх традицій та вірувань, що призводить до постійних конфліктів, терористичних актів, розв'язування війн, голоду. Постійні пошуки ворогів зумовлюють деградацію цивілізаційних процесів. Майже не враховується вплив біфуркаційних процесів на розвиток людства.

Вченими давно виявлено, що відродження (адаптація) до життя давніх архетипів має великий вплив на історичний розвиток суспільства. Сучасна наука не визнає зародження таких процесів за факти варті уваги. Тільки коли процес переходить у некерований стан і знищуються невинні люди, тоді починають шукати винуватця.

Необхідно врахувати досвід давніх мудреців, які вміли переводити соціально-етнічні відносини (або конфлікти) у конструктивне (миролюбне) русло.

Ми провели адаптацію методології постпозитивізму (за Імре Лакатосом) для аналізу етнологічних (історичних) структур [5]. В основу цієї адаптації покладене прирівнювання (ототожнення) структури наукової ідеї — «**чіткого ядра**» — до виокремленої структури **фрагмента інформаційного рефлексу (ФІР)**. Необхідно наголосити, що у фрагменти інформаційних рефлексів може входити одна або декілька міфем чи архетипів.

Відомий угорський вчений Імре Лакатос вказував, що навколо чіткого ядра розміщено «**захисні пояси**», які захищають його стабільність і довговічність. В історичних (етнологічних) структурах захисні пояси є перешкодою для науковця і певним чином закривають йому доступ до істини.

Для того, щоби реконструювати міфи стосовно сучасної дійсності, необхідно навчитися «читати» сучасні етнологічні структури. Однак відзначимо, що сучасна парадигма історичних наук, етнології, міфології та релігієзнавства не знаходиться на сучасному рівні науково-технічного поступу. З позиції постпозитивізму демаркаційна межа між науковим і ненауковим нині перебуває майже на середньовічному рівні [6].

Очевидно, що на шляху наукового прогресу стоїть незрима перешкода. Науковці не лише не можуть (не вміють) сприймати сучасну інформацію у руслі сучасної позитивістської методології про етнологічні та соціальні структури, а й не бажають цього робити.

Для того, щоби усвідомити всю складність виокремлення ФІР та їх ідентифікації, використаємо алегоричне ототожнення чіткого ядра із каменем, який впав у спокійне море. Камінь у воді тоне і лягає на дно, де може заритися у намул, а кругові хвилі на поверхні води продовжують поширюватися й надалі із цього центру. При ретельному пошуку є можливість відшукати цей камінь. Складніше знайти сліди такого каменя, якщо він розчиниться у воді неначе грудка солі. Все ж таки сіль змінить хімічний склад води (цей процес розчинення можна за аналогією прирівняти до процесу асиміляції народів у сильному етносі). Ще важче знайти за слідами хвиль чайку, яка, упіймавши рибу, збурила поверхню води і полетіла до свого гнізда.

Є така загадка: «Їду, їду — нема сліду». Тобто, рух по морю корабля також генерує хвилі на поверхні води, але вони стираються. Необхідно вказати, що тільки людина, яка це побачила, може залишити сліди таких феноменів у інформаційному просторі.

На простому прикладі фіксації збурень поверхні води спокійного моря видно, які труднощі очікують дослідника, де він може заблукати у хвильових процесах. Люди, які мають можливість часто спостерігати за поверхнею моря, знають, що море дуже рідко буває абсолютно спокійним. Коли море хвилюється (бурлить), то більш потужні коливальні процеси накривають (спотворюють) або приховують слабкі коливання. Необхідно докласти багато зусиль, щоби виявити такі згасаючі структури. Для наукового дослідження будь-яких процесів необхідно вибрати відповідні інструменти. Оскільки етнологічні процеси за своєю природою здебільшого є хвильовими, то необхідно вибирати методи, які вловлюють хвильові процеси.

Ми використали **метод індуктивної емпатії** (процес логічного судження або співпереживання при появі слідів феноменів), який дає змогу реконструювати «уламки» хвильових процесів і трансформувати їх у діахронній та синхронній тяглості. Використання спеціальних фільтрів дає можливість виокремити структури із хаотичного нагромадження та їх упорядкувати. По суті, це є модифікований метод інтуїціонізму у прикладному використанні (рефлексії ідей інтуїтивної логічної творчості, де втілюється у життя принцип позитивної евристики).

Результати досліджень за методом індуктивної емпатії дають можливість використати для додаткового аналізу методи фалібілізму (критичного раціоналізму), фальсифікації (спростованості будь-якого твердження) та ідентифікації тотожних структур за допомогою аналогії. Такий аналіз відкриває структуру чіткого ядра, через захисні пояси (групи феноменів) та дає можливість у динаміці реконструювати програми дій ФІР.

Використання методології постпозитивізму у суспільних науках, які досліджують динамічні процеси

у діахронній та синхронній тяглості, може мати набагато глибше практичне використання, ніж у природничих науках.

Використання методу індуктивної емпатії для аналізу історичних (етнологічних) фрагментів «Осміювання юного Івана Мазепи»

Розглянемо епізод із життя юного Мазепи у світлі позитивістської методології, тобто наскільки прагматичними або спонтанними були його дії чи, можливо, він виконував «планову» програму дій. Для з'ясування таких питань необхідно використати метод індуктивної емпатії. Виявлено реліктові сліди тогочасної історичної епохи, які дають можливість проводити реконструкцію захисних поясів, щоб за ними відшукати структуру чіткого ядра.

Виокремимо з історичного контексту часів юності Івана Мазепи етнографічну складову. Відомо, що повторний контакт людини із народними традиціями, які супроводжують її з дитинства, викликає резонанс потужних емоцій. Починають працювати ще не досліджені підсвідомі рефлекси. Релігія та вірування можуть об'єднувати людей в етнічні групи та спрямовувати їх за діючими програмами світового розвитку.

Видатний історик М.І. Костомаров, аналізуючи «Спомини» Яна Пасека, інтуїтивно виділив елемент незвичної гіперболізації негативної поведінки Івана Мазепи під час служби у польського короля Яна Казимира [7].

«*Хлопе! — промовив Фальбовський до слуги, що недавно возив до Мазепи карточку, — скільки раз сей пан бував у моїй хаті без мене?*

— Слуга відповів: «стільки раз, скільки у мене волосся на голові» [8].

Кількість волосин на голові людини дає уяву про множинність таких відвідин. Зрозуміло, що Мазепа не міг дуже часто таємно відвідувати маєток пана Фальбовського. Зазвичай дворянські жінки у середньовіччі були освіченими і знаходили втіху не у традиційних розвагах, а в інтелектуальних заняттях. Вони любили слухати вірші поетів, оповідачів цікавих заморських пригод, пов'язаних із небезпекою для життя та труднощами, які вони переборювали. Трувери декламували вірші, поеми та романи. Жінки, як цього вимагали правила пристойної поведінки, брали участь у розмовах на ці теми [9]. Тож слухали співрозмовників дуже уважно й обдумували форму запитань та діалогу у конкретному контексті.

Спробуємо уявно переміститися у тогочасне середовище, тобто використати метод емпатії.

Юний Іван Мазепа був освіченою людиною, знав іноземні мови і добре розумівся на європейській літературі. Його вишукані манери в інтелігентному товаристві та дипломатичний талант сприяли постійним запрошенням у маєтки впливових панів, тогочасної аристократії.

Оскільки він напевне мав свої обов'язки у королівських палатах, то, ймовірно, він інформував королівське оточення про настрої аристократії. Адже у говірливих жінок можна вивідати та дізнатися усі новини і таємниці.

Слуги обслуговували гостей і спостерігали за своїми господинями, які за келихом вишуканого вина проводили милі розмови із юним Мазепою. Вони тривожилися за долю своїх панів. Для слуг розмови молодих пань із юними хлопцями здебільшого сприймаються як спосіб зваблення їх та схиляння до подружньої зради. До того ж Іван Мазепа вмів підтримувати цікаву розмову і був привабливим для жінок.

Наскільки випадковим було порівняння слугою густини волосся та частоти відвідин їхньої господині молодим паном?

У книзі «Славянские древности» описується звичай словенців, які «*в день Святої Варвари бажали своєму господареві стільки телят, свиней та іншого приплоду, скільки на голові волосків*» [10]. У переносному значенні це речення відповідає за змістом попередньому запитанню, однак невідомо, чи було воно сказано в день вшанування великомучениці Варвари. Ймовірно, слуга весь день збирався сказати своєму панові це передсвяткове словенське побажання. Пан запитав його про кількість зустрічей молодого пана з його дружиною, то слуга, можливо, з'єднав свою відповідь разом із традиційним побажанням. Нині важко встановити національне походження слуги.

Використовуючи порівняльний аналіз етнографічних описів «відповіді на запитання» та «побажання» своєму панові, можна припустити, що виконання присуду Мазепі відбувалося у день Святої Варвари 1662 р. (нині православна Церква вшановує Святу Варвару 17 грудня).

У цьому контексті необхідно вказати, що це «приплідне» побажання асоціюється із ще одним звича-

єм словенців, який реалізується у день Святої Варвари. Того дня господар повинен роздягнутися догола й оббігти своє поле із палицею у руці, із «забутим у печі хлібом» три рази або опівночі, з п'ятниці на суботу, оббігти це поле, тягнучи за собою тернове гілля, щоби птахи не їли зерна на його нивах [11]. Відзначимо, що слово «хліб» символізує сильну сім'ю. «*Зерно*» — це людина, у цьому випадку — жінка.

Сучасними етнологами неоднозначно сприймається буквальний або символічний зміст цього словенського звичаю. Звичаї мають властивість поширюватися. Отже необхідно вказати, що залишки цього звичаю збереглися на Закарпатті.

Однак поєднання цих національних традицій перед відзначенням дня Святої Варвари та побажанням слуги надзвичайно збурило уяву графа Фальбовського. Він розгнівався на Мазепу і хотів його вбити. Можливо, його стримувало те, що І. Мазепа був придворним короля, і граф не бажав наразитися на гнів короля Яна Казимира II. Адже у країні вирували пристрасті навколо конфедераціонізму.

Тільки щиросердечне каяття врятувало життя козаку, але зганьблення оголенням «прославило» його на весь світ.

Перенесемося в уяві у середовище часів правління короля Яна Казимира II. Одруження короля із вдовою Марією Гонзага (дружиною Владислава IV) дало нестабільній країні сумісний політичний капітал. Адже королева добре володіла політичною ситуацією у Речі Посполитій. Реалізація реформ короля Яна Казимира II щодо вдосконалення виборчої системи (вибори нового короля при житті старого) у сеймі була провалена.

Частина магнатів під проводом князя Єжи Любомирського розцінила це як початок безвладдя і, керуючись законом, оголосила про створення конфедерації. Почалися переговори із сусідніми державами. Король вирішив, що це бунт, і позбавив князя Любомирського всіх титулів та оголосив йому смертний вирок [12].

Напруженість у державі зростала. Конфедерати вимагали від короля поділитися владою, можливо, на правах пфальцграфів.

Довготривала виснажлива боротьба за владу призвела до перемоги конфедератів. Однак Єжи Любомирський не дочекався виборів нового короля і помер 1667 р. За ним померла дружина короля Яна Казимира II Марія Гонзага. Король відмовився від своїх повноважень і виїхав до Франції.

Після смерті короля Яна Казимира Вази колишній придворний Ян Хризостом Пасек вів щоденник, який був опублікований по його смерті. У цьому творі він яскраво і дуже емоційно розповідає про самосуд Фальбовського над Мазепою у 1662 р.

Нині українська історіографія однозначно вказує на помсту Яна Пасека придворному Іванові Мазепі, що зафіксовано у «Споминах». Звинувачення у причетності Пасека до виступів конфедератів проти короля було дуже небезпечним. Після суду виправданий Ян Пасек цілеспрямовано спровокував конфлікт із Іваном Мазепою перед спальнею короля Яна Казимира II, щоби привселюдно показати, що він козаку відімстив. При королю Пасек потиском руки Мазепи демонстративно показав, що конфлікт з Мазепою вичерпаний. Закономірно, що придворний Іван Мазепа захищав інтереси короля, але і дії Я. Пасека відповідали правилам захисту честі польського дворянина, який відстояв у суді свої права. Нині невідомі деталі цього судового процесу. Однак здійснена дипломатична місія Мазепи до кримського хана Селім-Гірея за дорученням короля Яна Казимира II з метою одержання допомоги для приборкання конфедератів при підтримці татарської орди засвідчує реальну загрозу правлінню Яна Казимира II [13].

Джордж Байрон у романтичній поемі «Мазепа» використовує сюжет «Осміювання юного Івана Мазепи». Тут він вказує на спадковий титул пфальцграфа Фальбовського. Пфальцграфи були представниками імператора у графствах Священної Римської імперії і наділялися владою суддівства. До речі, необхідно вказати, що Іван Мазепа був удостоєний титулу князя Священної Римської імперії, але цим привілеєм він не пишався [14].

Проживання у польському середовищі сприяло процесу асиміляції пфальцграфів Священної Римської імперії. На це вказує польський варіант закінчення у прізвищі «Фальбов-ський». На Волинь рідня пфальцграфа Фальбовського, можливо, прибула із території сучасної Словенії. Оскільки словенська мова відноситься до слов'янської групи мов, то вони могли розуміти польську та українську мови, які були поширені на цій території.

Графи для особистої безпеки брали із собою на чужину довірених слуг. Сюжет, описаний Яном Пасе-

ком, підтверджує відданість слуг своєму господарю. Слуга був зацікавлений у тому, щоб його старий пан мав потомство і він міг продовжувати служити його дітям. Така зацікавленість зростала при великому віддаленні від батьківщини С. Фальбовського. Адже при довготривалому перебуванні на чужині повернення на батьківщину може перетворитися на поневіряння.

У сюжеті «Осміювання юного Івана Мазепи» можна простежити алегорію, коли молода дружина графа Фальбовського, Тереза, символічно виступає у вигляді елементу ваг, на яких зважуються недостойні справи королівського придворного.

Необхідно відзначити, що середньовічні звичаї вищого товариства мали й механізми реабілітації ненавмисно звинувачених жінок або їх родин. Багаторазове звинувачення окремої людини без судової справи розцінювалося як звичайні плітки.

Після перевиборів короля конфедерати заспокоїлися і намагалися відвести від графа Фальбовського звинувачення у причетності його дружини до подружньої зради. Для жертви вони обрали генерала артилерії Мартина Конського, з яким разом вчився і товаришував Іван Мазепа. Співзвучність прізвища генерала Конського із словом «кінь» вказує на аналогію між сюжетом та твором Сенеки «Іполіт», де описано покарання коханця за допомогою коня.

Наступною кандидатурою на роль жертви «злодіянь» Мазепи став суддя Ян Загоровський, який також звинувачував свою дружину Олену у подружній зраді, зокрема з Іваном Мазепою та Дмитром Вишневецьким. Необхідно зазначити, що у середньовіччі приймання дорогих подарунків від чужих мужчин сприймалося як недостойне правил моралі, хорошого тону. Це могло прирівнюватися до подружньої зради. За такі вчинки чоловік міг звинуватити дружину і з нею розлучитися.

Не виключено, що широкі зв'язки юного Івана Мазепи, його дипломатичний хист та ділову хватку оцінили магнати і використовували для вирішення своїх судових справ. Саме із таких джерел могли з'явитися коштовні прикраси у дружини судді.

Отже, можна узагальнювати, що прагнення суду над Мазепою є символом прагнення додаткової влади для конфедератів.

Необхідно звернути увагу на те, що звинувачення Мазепи щодо дружини генерала Конського, а також звинувачення дружини судді Загоровського не мали великого резонансу у світовій літературі та мистецтві, але їх існування вказує на формування розгалуженої структури захисних поясів для чіткого ядра — «Осміювання юного Івана Мазепи».

Використання методу індуктивної емпатії для заглиблення у середньовічне аристократичне середовище виявило сліди пфальцграфа Священної Римської імперії Фальбовського С., рід якого був наділений імператором великою владою суддівства на завойованих землях.

Аналіз феноменів структури фрагментів інформаційних рефлексів «Небесна колісниця — 5»

Яскрава і харизматична особистість Івана Мазепи була рушійною силою історичного минулого нашої країни. За класифікацією Л. Гумільова, його можна віднести до пасіонаріїв, які творять історію. Він припускав наявність космічних впливів на людей (біологічних одиниць), які в результаті мутацій мають здатність організовувати та вести за собою великі маси людей, тобто вершити світову історію.

Ми не сприймаємо його теорії етногенезу під впливом радіації від космічних об'єктів, але вплив пасіонаріїв на динаміку історичних процесів необхідно враховувати. Початкові форми потужних історичних процесів знаходяться у латентному (прихованому) стані. Переважно пасіонарії виявляються лише при досягненні людиною однієї із вершин (щаблів) ієрархії суспільства, коли вона «засвітилася» у спільноті.

Зробимо аналіз сюжету самосуду над юним Іваном Мазепою та його осміювання через оголення. Цей сюжет складається із таких частин:

1. Розумування між слугою та паном (про взаємини між дружиною господаря та Іваном Мазепою) та їх зв'язок із словенськими звичаями;

2. Розпалювання гніву господаря через підтвердження слів слуги;

3. Самосуд і виконання вироку: оголення і розтерзання тіла за допомогою несамовитого коня.

Отже, у структурі «Осміювання юного Івана Мазепи» задіяно чотири особи:

1. Пфальцграф Фальбовський (суддя);
2. Дружина Фальбовського — Тереза;
3. Домашній слуга (посильний);

4. Юний Іван Мазепа (на коні).

У процесі дослідження феномену «Осміювання юного Івана Мазепи» методом індуктивної емпатії виявлено чітке ядро, яке за своєю структурою вписується у давню структуру «Шлях царів». Ця структура відображена у карточній грі за допомогою Карт Таро.

Символічні малюнки карт червової (червоної) масті із чашею долі у руці: король (суддя); дама (суддівська дама, дама любові); рицар на коні (закоханий кавалер); валет (посильний закоханих) вказують на структуру «Небесної колісниці», яка є частиною структури «Шлях царів» [15].

Не вникаючи у процес ворожіння на картах Таро, проведемо пошук аналогів та зробимо структурний аналіз у руслі позитивістської методології. Візьмемо до уваги, що карти Таро можуть у своїй структурі відображати елементи динамічних структур, які мають сильний вплив на суспільство.

Приймемо, що структура «Небесна колісниця» (Квадрига) відповідає постпозитивістській концепції чіткого ядра. Отже, структура чіткого ядра може повторюватися при мінімальних змінах, а структура захисних поясів сприяє адаптації структури ядра до нового навколишнього середовища. Ця адаптація виражається у формуванні «зеленої дороги» за принципом позитивної евристики на шляху пристосування до оточення або випадкового (щасливого) збігу обставин.

Необхідно відзначити закономірність тяглості, тобто з'єднання розірваних у часі (дискретних) однотипових структур чітких ядер, які окутані структурами захисних поясів.

Аналіз аналогічних сюжетів вказує на існування паралельних структур, які мають властивість трансформуватися у просторі та часі. Такі структури можуть існувати або адаптуватися й у наш час.

У контексті структури «Осміювання юного Івана Мазепи» особистість Яна Пасека можна розглядати складовою ланкою феноменів захисного поясу. Зауважимо, що Я. Пасек, незважаючи на активну діяльність у юності та підтримку заможних батьків, так і не зробив військової кар'єри. Він визнається польським мемуаристом XVII ст.

До публікації «Споминів» у тогочасних аристократичних колах ходили чутки про амурні пригоди Івана Мазепи. Його порівнювали із грецьким героєм Іпполітом, якого покарав афінський цар Тезей за допомогою коней.

Розглянемо міф про загибель Іпполіта, трезенського царя. Його батько, афінський цар Тезей, за надзвичайно обширною міфологією, є сином морського бога Посейдона (Нептуна). Другою дружиною Тезея була Федра, дочка критського царя Міноса, яка одружилася із Тезеєм при сприянні свого брата Девкаліона.

Павсаній розповідає, що Федра (дружина Тезея) у місті Трезені, в храмі Афродіти Катаскопії, підглядала за Іпполітом, коли він займався гімнастикою. (У цей час афінський цар Тезей у Трезені очищався від крові братів Палантидів). Можливо, юнак, роблячи гімнастичні вправи, частково оголював своє красиве тіло і ненароком закохав у себе батькову дружину. Через різку відмову непорочного Іпполіта від кохання Федра запалала гнівом. Вона помстилася Іпполіту, обмовивши його перед Тезеєм і звинувативши у сексуальному насиллі [17]. Звичайно, для обґрунтування своїх слів Федра могла скористатися послугами слуг.

Побудуємо схему структури «Смерть царя Іпполіта» за моделлю «Небесна колісниця»:

1. Цар афінський (творець Афінської держави) — Тезей (його батько — бог моря Посейдон);

2. Дружина царя — Федра (дочка критського царя Міноса);

3. Домашні слуги (невідомі) — ймовірно, Девкаліон — син критського царя Міноса);

4. Трезенський цар Іпполіт (син Тезея — син цариці амазонок Антіопи).

Необхідно відзначити деякі особливості цього сюжету. Цар Тезей вчинив самосуд та довірив виконання його присуду коням (колісниці, на якій мав їхати Іпполіт). Батько прокляв сина та закликав бога Посейдона допомогти у виконанні свого вироку. Посейдон послав назустріч колісниці розлюченого бика чи морське чудовисько, яке раптово вискочило із води та налякало коней. Очманілі від страху коні розтрощили колісницю до скель. Іпполіт розбився і загинув.

Федра домоглася покарання Іпполіта. Отже, вона повинна радіти від задоволення, а не закінчувати життя самогубством. Можливо, цар Тезей дізнався правду. Від руки Тезея загинув Девкаліон під час війни між афінянами та критянами у Каноссі.

Після смерті Іпполіта боги вознесли його на небо і розмістили у сузір'ї Візничого.

Оскільки астеризм сузір'я Візничого асоціюється із богом Посейдоном, то й після смерті невинного Іпполіта його перенесено на небо у це ж сузір'я.

У сузір'я Візничого внесено міфічного візничого Келласа або афінського царя Еріхтонія, який винайшов колісницю і запряг у неї четверо коней. Шумери у давнину називали сузір'я Візничого «окремою колісницею» для того, щоб не плутати із Великим Возом (Велика Ведмедиця) та Малим Возом (Мала Ведмедиця). Китайці називали це сузір'я П'ять Колісниць (сузір'я із п'яти зірок) або Небесний Бенкет [18]. Отже, і ми приймемо китайську нумерацію колісниць, тобто «Небесна колісниця — 5».

Дії Федри разюче нагадують аналогічний біблійний сюжет із Книги Буття про любов дружини (Зулейки) фараонового царедворця Потіфара до Йосипа (сина Якова). Розглянемо фрагмент із житія Йосипа, сина біблійного патріарха Якова. Нагадаємо, як вона наказала Йосипу: «Лягай же зі мною!». Коли він відмовився, то вона схопила Йосипа за одяг й оголила його. Він утік, але дружина Потіфара показала одяг Йосипа слугам та чоловікові. Царедворець фараона, начальник царської охорони, запалився гнівом і кинув Йосипа до в'язниці. Там у Йосипа відкрився дар розумування, і його звільнили з-під варти та призначили на відповідальну посаду у Єгипті [19]. За описами у апокрифічній літературі, відкрився обман свідків та несправедливе звинувачення Йосипа. Можливо, вчасне розкриття обману пом'якшило присуд Йосипові. Побудуємо схему структури «Йосип і Зулейка» за моделлю «Небесна колісниця — 5»:

1. Потіфар (Пантефрій) — начальник охорони фараона, Жрець Ра (бога Сонця);
2. Його дружина — Зулейка (Зулейха, Селіха, Зефіра) — спокусниця;
3. Домашні слуги;
4. Йосип — раб Потіфара (той, що відкриває таємниці).

Необхідно пригадати епізод сюжету житія Йосипа, коли брати посадили його в яму і оголосили батькові Якову, що вовки розірвали його сина як ягня. Аналогічно відбувалося з оголеним Іваном Мазепою. Можливо, сцена із переслідування вовками коня із оголеним Мазепою є запозичення цього біблійного сюжету на рівні «захисного поясу». Ця аналогія підтверджує версію про входження структури «Йосип і Зулейка» у модель «Небесна колісниця — 5», тобто є дороговказом до чіткого ядра.

У світовій історії сюжет спокуси заміжньою жінкою із елітної родини молодого красивого хлопця має багато аналогів. У Єврейській енциклопедії приводяться аналогії сюжету Йосипа і дружини царедворця Потіфара. У розповіді «про підступну жінку і доброзичливого юнака» вказується, що юнак Битіу є прототипом Йосипа. Дружина Анупу намагалася спокусити Битіу. Жорстоко пімстилася вона за відкинуте кохання і обмовила чоловікового брата у сексуальному насильстві. Несправедливо звинувачений Битіу втік. Правда відкрилася і дружина Анупу була покарана [20].

Постпозитивістський аналіз вказує, що цей описаний сюжет не відноситься до структури чіткого ядра і є запозиченим із біблійного сюжету.

Знаменитий український історик Михайло Грушевський приводить сюжет легенди (билини) «Сорок каліків» у варіанті Кирші доби князя Володимира у Київській Русі [21]. Сюжет про спокусу княгині Апраксії молодого отамана калік — ратних воїнів князя Володимира. Вона уподобала собі отамана Касіяна Михайловича, а він відмовився від кохання. Розгнівана Апраксія наказала Альоші Поповичу покласти у торбу Касіяну срібну чашу князя Володимира.

У цій легенді описано жорстоке і несправедливе покарання Касіяна Михайловича своїми побратимами. Чудесним чином він врятувався. Багато дослідників вказують на запозичення біблійного сюжету пов'язаного із Йосипом та Веніаміном. Ознак чіткого ядра «Небесної Колісниці — 5» тут не виявлено, але він у синхронній динаміці може входити у структуру захисних поясів.

На відміну від двох попередніх сюжетів, сюжет про Чурила Пеленкавича та Катерину, дружину Бермяти, має ознаки «Небесної Колісниці — 5» [22]. Аналіз цієї структури вказує на її складність, яка зв'язана із природними процессами ізомерії. Зауважимо, що нині є інструмени для ідентифікації та дослідження фрагментів інформаційних рефлексів за допомогою **методу «Ізомерії ФІР»** [23].

Можна узагальнити, що всі згадані аналогічні сюжети мають одну спільну рису — молодий хло-

пець не піддався спокусі підступної жінки. Дуже незвичним є порівняння непорочних Іполіта, Йосипа та інших — із Іваном Мазепою. Адже дружина графа Фальбовського не звинувачувала Мазепу у насильстві (ймовірно, І. Мазепа справді не був винен у цій ситуації).

Незважаючи на це, звинувачення щодо юного Мазепи лунають звідусіль завдяки романтичній літературі. Деформований стереотип сприйняття поважного державного діяча через призму пригод у юності як «гульвіси на дикому коні» супроводжує його й донині. Необхідно визнати привабливість особистості Івана Мазепи на такому рівні, щоб епізоди його життя стають сюжетами творів відомих митців.

Український філолог Марія Коновалова глибоко аналізує сюжети антимазепинських звинувачень, що містяться у фольклорі та літературі [24]. Особлива її оцінка писемних першоджерел періоду церковної анафеми, Полтавської битви і трагедії України після неї, що переросла у геноцид. Вона доказує, що необхідно більш реалістично оцінювати тогочасні події.

Від часу пригоди з осміянням юного Івана Мазепи пройшло майже 350 років. Виникає запитання: «Чому вібрації помилок І. Мазепи одержали такий потужний імпульс?». Молодим людям притаманно робити неадекватні вчинки у межах самоствердження. Адже відомо, що популярність у світовому масштабі, базовану на негативізмі, важко довготривало підтримувати, навіть із використанням сучасних ЗМІ. Таке явище необхідно віднести до феноменів, оскільки воно відображає емоційну складову. Таємничість невидимих коренів генезису феноменів збурює уяву і сприяє творчим процесам.

Необхідно звернути увагу на те, що Іполіт, Йосип і Мазепа були представниками еліти свого народу, яка асимілювалася у потужному етносі. Динаміка таких структур вказує на дію Закону, який знаходить своє відображення в етногенезі. Спостерігаються механізми дифузії етносів із східного напрямку у вигляді елітних елементів. Зауважимо, що чітке ядро у синхронній тяглості має схильність переміщатися у східному або північно-східному напрямку. Це доказує, що описані феномени структури «Небесної колісниці — 5» пов'язані із прихованими структурами асимільованих етносів.

Виявлено, що етнічні закономірності структури чіткого ядра мають властивість переміщатися на північ. Отже, такі явища необхідно очікувати в Росії.

Ми живемо у XXI ст., і наука постійно розвивається. Механізми генезису асимільованих етносів у неоднорідній спільноті та їх непередбачувані дії у повній ізоляції від материнського етносу досі є мало вивченими. Адже великі періоди між подіями дають можливість виявити закономірності впливу природних законів на дифузію асимільованих етносів, що дає змогу інтерполювати дію таких законів у майбутньому.

Сучасна історична наука сприймає виривання будь-якого фрагмента з історичної контекстуальної тяглості антинауковим методом, але у постпозитивістській концепції діахронних дискретних паралельних структур такий метод є науково обґрунтованим. Термін «захисні пояси» у постпозитивістській концепції можна ототожнювати із структурованим контекстом. Для того, щоб підкреслити цей постулат у цьому контексті, у словосполученні «фрагменти інформаційних рефлексів» вживається слово «фрагменти».

Необхідно врахувати, що в українській етнології поняття антропологічні структури ототожнюється із етнологічними структурами, тобто у них нівелюються динамічні елементи пасіонарності у механізмах формуванні таких структур. Постпозитивістська методологія виявляє конфлікт (розділ наукових концепцій) між керівним елітним (пасіонарним) ядром і захисними поясами, сформованими структурованими народними масами. Очевидно, вчені не зовсім усвідомлюють природних процесів, які формують закономірні взаємозв'язки між народом (етносом) та його елітою.

Такі закономірності мало враховуються у вирішенні конфліктної ситуації на початковій стадії розвитку. Використання постпозитивістських методів для аналізу структури української державної еліти вказує, що вона структурована у руслі негативної евристики «захисних поясів» і тому така еліта є приреченою на розпад.

1. *Величко Самійло*. Літопис / пер. з кн. укр. мови В. Шевчук. — К. : Дніпро, 1991. — Т. 1. — С. 27.
2. Ющенко проситиме Патріарха Московської православної церкви офіційно зняти анафему з Івана Мазепи [Електронний ресурс]. — (Режим доступу: http:// fles.ukraine.ck/uaUkrayinika).
3. Рішення Київської міської ради від 08.07.2010 р. [Електронний ресурс]. — (Режим доступу: http://www.radiosvoboda.org/content/article/2094844).

4. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли / Лев Гумилев. — М., 1994. — С. 52.
5. Постпозитивізм [Електронний ресурс]. — (Режим доступу: http://www.disser.ru/library/70/247.htm).
6. *Ле Ґофф Жак.* Середньовічна уява / Жак Ле Ґофф. — Львів : Літопис, 2007. — С. 143. — (пер. з франц. Яреми Кравця).
7. *Костомаров М. І.* Історичні монографії. Мазепа / Микола Костомаров. — Львів : НТШ, 1895. — Т. 10. — Ч. І. — С. 3.
8. *Павленко С.* Іван Мазепа / Сергій Павленко. — К. : Альтернативи, 2003. — С. 19.
9. *Виоле-ле-Дюк Э.Э.* Жизнь и развлечения в средние века / Эжен Эммануэль Виоле-ле-Дюк. — СПб., 1991. — С. 34.
10. Славянские древности : этнолог. слов. / под ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения. — Т. 1. — 1995. — С. 420.
11. Там же. — Т. 3. — 2004. — С. 357.
12. *Ежи Любомирский* [Електронний ресурс]. — (Режим доступу: http://www.warszawa.ru/history_poland.html).
13. *Павленко С.* Загибель Батурина 2 листопада 1708 р. / Сергій Павленко. — К. : Українська Видавнича Спілка, 2007. — С. 80.
14. *Ковалевська О.* Іван Мазепа / Ольга Ковалевська. — К. : Темпора, 2008. — С. 59.
15. Карти Таро [Електронний ресурс].
16. *Гоцько П.С.* Закони руху фрагментів інформаційних рефлексів (ФІР) — основа структурної антропології / Петро Гоцько // Еніологія.— № 3. — 2007. — С. 67.
17. Мифы народов мира : энциклопедия. — М. : Советская энциклопедия. — 1980. — Т. 1. — С. 559.
18. Сузір'я Візничого [Електронний ресурс].
19. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту // Українське біблійне товариство, 1993. — С. 42.
20. Еврейская энциклопедия. Брокгаузъ — Ефронъ / под ред. А. Гаркави и Л. Каценельсона. — Т. 12. — С. 782.
21. *Грушевський Михайло.* Історія української літератури. — Т. 4. — К. : Либідь, 1994. — С. 207.
22. Там само. — С. 137.
23. *Гоцько П.С.* Основи методу виділення ізомерних антропологічних структур / Петро Гоцько // Розвиток етнокультури в умовах трансформаційних та глобалізаційних процесів : матеріали міжнародної науково-практичної конференції. Київський національний університет ім. Тараса Шевченка 15— 17 жовтня 2008 р. — [Доповідь не опублікована].
24. *Коновалова Марія Михайлівна.* Гетьман Мазепа у фольклорі і літературі : автореф. на здобуття наук. ступеня канд. філ. наук : спец. 10.01.01. українська література. Дисертації. 2001 р. — Львів [Електронний ресурс].

Petro Hotsko

HISTORICAL (ETHNOLOGICAL) PROCESSES RESEARCH BY MEANS OF POST-POSITIVISTIC METHODS (EXEMPLIFIED BY STUDY IN EVENTS OF IVAN MAZEPA'S YOUTH)

Imre Lakatos's positivistic methodology has been adapted to the analysis of historical (ethnological) structures. Distinct core structure as scientific idea has been identified with the distinct core structure as fragment of informative reflex. It is preserved against destroyment with «protective zones», which create information blockages for true distinct core search. At the same time these can serve as indicators pointing at the distinct core structures. It is accepted that historical (ethnological) processes are of wave nature, and the inductive empathy method has been used in analyzing of those. The distinct core extraction procedure has been described on the basis of «Derision of Young Mazepa». It has been discovered that this structure fits the old «Path of the Magi» structure in the form of «Heavenly Chariot — 5». «King Hippolytus's Death» and «Yusuf and Zulaikha» are its analogues. The calculations made show that such structures move northwards. The «Path of the Magi» structure reflects relations building processes between the main ethnos and assimilated ethnic groups.

Keywords: Mazepa, post-positivism, inductive empathy method.

Петро Гоцько

ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ (ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ) ПРОЦЕССОВ С ПОМОЩЬЮ ПОСТПОЗИТИВИСТСКИХ МЕТОДОВ (НА ПРИМЕРЕ ЖИЗНИ ЮНОГО ИВАНА МАЗЕПЫ)

Проведена адаптация позитивистской методологии по Имре Лакатосу для анализа исторических (этнологических) структур. Структура «жесткого ядра» — научная идея аналогична структуре жесткого ядра — фрагмента информационного рефлекса. Его защищают от уничтожения «защитные пояса», которые образуют информационные препятствия при поиске жесткого ядра. Одновременно они могут служить указателями к структурам жесткого ядра. Принято, что социальные и этнологические процессы имеют волновую природу. Для их исследования используют метод индуктивной эмпатии. На примере «Высмеивание юного Ивана Мазепы» описан механизм выделения жесткого ядра. Выявлено, что структура «Небесной колесницы — 5» вписывается в древнюю структуру «Путь царей». Она имеет аналоги «Смерть царя Ипполита» та «Иосиф и Зулейка». Рассчитано, что такие структуры двигаются в северном направлении. Структура «Путь царей» отображает процессы зарождения отношений между основным этносом и группами ассимилированных этносов.

Ключевые слова: Мазепа; постпозитивизм; метод индуктивной эмпатии.



Богдан ГАЛЬЧАК

Переклад з польської
Оксани САПЕЛЯК,
Галини ВИНОГРАДСЬКОЇ*

ТАЄМНИЦЯ ЗАСІДКИ ПІД БАЛИГОРОДОМ

На основі невідомих раніше документів спростовується офіційна в польській історіографії версія причин акції «Вісла».

Ключові слова: акція «Вісла», Кароль Сверчевський, партизани УПА.

ISSN 1028-5091. Народознавчі зошити. № 2 (98), 2011

28 березня 1947 року о 23.10 год. в останньому випуску польського вечірнього радіожурналу прозвучала інформація Міністерства національної оборони: «*Двадцять восьмого березня цього року близько десятої години ранку під час службової поїздки на дорозі Сянок — Балигород від куль українських фашистів УПА загинув генерал-лейтенант Кароль Сверчевський, другий заступник міністра національної оборони, колишній командувач Другої армії, герой битви за Нису Лужицьку. Тіло буде перевезено літаком до Варшави. Дата похорону буде повідомлена*» [1].

Наступного дня у Варшаві відбулося засідання Бюро ЦК Польської Робітничої Партії, найвищого органу комуністичного режиму в Польщі. На засіданні обговорювалися питання, пов'язані з підготовкою до похорону генерала, а також прийнято такі рішення:

«*1. Посмертно нагородити тов. Сверчевського медаллю Військової Доброчесності 1 класу*[1].

2. Оголосити в пресі про те, що всі витрати на поховання і фінансову допомогу для сім'ї бере на себе держава.

3. Звернутися до уряду з ухвалою про спорудження пам'ятника генералові Сверчевському.

4. Перейменувати вулицю Кача і фабрику Герлаха на честь генерала Сверчевського (виконавець: Варшавська національна рада).

5. Заснувати стипендію імені ген. Сверчевського у Військовій академії.

У рамках репресивної акції щодо українського населення було прийнято постанову:

«*1. Терміново переселити українців і змішані сім'ї на «терени одзискане» (насамперед: північної Прусії), не створюючи компактних груп і не ближче, ніж 100 км від кордону*» [2].

Цитована ухвала Політбюро від 29 березня 1947 р. стала «юридичною підставою» для масової депортації українців. 28 квітня 1947 р. частина дивізії Війська Польського приступила до реалізації акції «Вісла», яка тривала три місяці. Протягом цього періоду з південно-східних теренів польської держави було виселено близько 150 тис. українців, а також членів змішаних сімей. Вони у примусовому порядку були змушені селитися у північних і західних землях. Якщо серйозно трактувати висловлену у постанові Політбюро

---

* Від перекладачів: географічні назви подано так, як вони звучали до операції «Вісла».

[1] Найвища польська військова нагорода, яка призначається виключно за заслуги на полі бою.

тезу про те, що акція «Вісла» — це покарання українського населення за смерть однієї людини, то це б була одна з найсуворіших репресій в історії людства. Однак важко серйозно сприймати пояснення, що акція «Вісла» почала проводитися в рамках репресій після смерті ген. Свєрчевського. Як виявляється з оприлюднених сьогодні документів, рішення про проведення масової депортації українців було прийнято раніше. А приїзд ген. Свєрчевського в околиці Сянока, ймовірно, був пов'язаний із підготовкою акції [3].

Незабаром після смерті Свєрчевського комуністична влада розпочала створення його культу. Уже 29 березня 1947 р. один з провідних часописів «Життя Варшави» писав: «*Один з найбільших стратегів, яких ми коли-небудь мали, і з іменем якого назавжди буде пов'язаний кордон на Нисі Лужицькій — мертвий. (...) Пишномовність над труною вірного воїна Речі Посполитої, великий талант якого виніс його з глибин польського народу на одне з найпочесніших місць, звучала б фальшиво. Його велич і заслуги такі ж очевидні, як очевидні його біль і терпіння. Вшануймо його простим словом: Генерал Свєрчевський — своїм солдатським трудом і пролитою кров'ю прислужився Вітчизні*» [4].

Згодом культ Кароля Свєрчевського інтенсивно пропагувався. Чи не в кожному місті знаходилася вулиця або площа, названі його іменем. Часто — то була головна площа міста. Його іменем називали громадські об'єкти. Про нього писали повісті й романи. Особливу увагу зверталося на популяризацію цієї постаті у молодіжному середовищі. Про нього згадувалося в підручниках та рекомендованій літературі, яку кожен учень мусив прочитати. Про нього розповідали вчителі на уроках. Місце трагічної загибелі генерала також стало об'єктом культу: тут споруджено кам'яний обеліск із стилізованим орлом і медальйоном, в якому висічено погруддя Кароля Свєрчевського. Навколо пам'ятника впорядковано парк. Поблизу споруджено великий дім — музей, присвячений пам'яті генерала.

Одначе перед популяризаторами культу Кароля Свєрчевського стояло нелегке завдання. Життя генерала не «пасувало» до образу польського народного героя. Популярна енциклопедія, видана 1976 р., так інформувала читачів про цю постать: «*СВЄРЧЕВСЬКИЙ Кароль, псевдонім Вальтер (1897—1947), діяч робітничого руху, генерал; від 1915 р. в Росії, учасник листопадової революції і громадянської війни в Росії, від 1918 в Російській Комуністичній партії (більшовиків) і Червоної Армії, 1927—36 рр. на різних командно-штабних посадах; 1936-38 рр. — учасник громадянської війни в Іспанії (...); від 1938 р. знову в СРСР; під час Другої світової війни 1941—43 рр.на командних посадах, від VIII 1943 — співорганізатор Армії Польської в СРСР, 1943—44 заступник командувача I корпусу, 1944 заступник командувача I Армії Польської; 1944—45 організатор і командувач 2 Армії Війська Польського; член ЦК польських комуністів у СРСР (1944), від 1944 віцеміністр національної оборони (...), загинув під Балигородом у боротьбі з УПА*» [5].

З поданої інформації довідуємося, що Кароль Свєрчевський у 21-річному віці почав службу в рядах Червоної Армії і був професійним радянським солдатом протягом 25 років. Польську військову форму він носив неповних чотири роки. Уважний читач після ознайомлення з цитованою енциклопедичною нотаткою мусив поставити перед собою ряд питань. Що робив Свєрчевський у 1920—1921 рр., коли тривала війна між Польщею і Радянською державою? Що робив у вересні 1939 р., коли на Річ Посполиту із заходу напали німецькі нацисти (1 вересня), а зі сходу — Радянський Союз (17 вересня)?

Нічого дивного, що в процесі популяризації генерала офіційна пропаганда не афішувала його біографії, концентруючись лише на певних її епізодах. Підкреслювалася його велика любов до дітей, величезна турбота про простих вояків, для яких був справжнім батьком. Передовсім підкреслювалась його нечувану відвагу. Скажімо, він ніколи не ухилявся, коли навколо свистіли кулі, не шукав укриття. Завжди полем бою йшов на повен зріст, незважаючи на обстріл ворога. Одна з популярних біографічних книжок навіть називалася «Людина, яка не кланялася кулям». Якби серйозно потрактувати всі біографії Кароля Свєрчевського, написані у 1947—1989 рр., треба було б погодитися, що він володів надприродною силою. Перед читачем постає не стільки людина, скільки намісник Месії, милостивий пастир, який несе допомогу й потіху обездоленим, який творить чудеса, і який, врешті, гине мученицькою смертю.

Комуністична пропаганда найбільше популяризувала епізод смерті генерала під Балигородом. Для цьо-

го використовувався опис трагічних подій, який залишив їх учасник — підполковник Ян Герхард, який у 1947 р. був командиром 34 піхотного полку, що діяв поблизу Балигорода[2]. Відповідно до цього повідомлення, генерал прибув до Балигорода 28 березня 1947 р. о 7.30 ранку [6]. Розмовляв із солдатами, а також із представниками цивільного населення. Біля 9.00, коли інспектування завершувалося, генерал виявив бажання оглянути гарнізон у Тісній. За Герхардом, офіцери були здивовані і вражені: «*Тісна означала обов'язкове пересування ущелиною між лісовими масивами Хрищатої (...). Засідки були там частим явищем. Бандерівці займали позицію на горі над шосе, яке було єдиною комунікаційною віссю, що вела до Устриків Горішніх і Волосатого*».

Підпорядковуючись команді Свєрчевського, з Балигорода в напрямку Тісної вирушила колона, яка складалася з трьох автомобілів, один з них скоро зіпсувався, а решта рушила далі. Попереду їхала відкрита машина марки «Додж», в якому й знаходився генерал Свєрчевський. Разом з ним їхав ген. Міколай Прус-Вєнчовський. За ними слідувала вантажівка марки «ЗІС» з охороною. Загалом в колоні було 33 особи, з них — 2 генерали, 6 офіцерів і 25 рядових.

На відстані 6 км від Балигорода колону обстріляли. В інтерпретації Герхарда: «*Наш «Додж», який був збільшив швидкість, незабаром мусив спинитися за містком над потоком Яблунька. Це було необхідно, оскільки перед нами простягалася дорога на відкритому полі; і бандерівці, які стріляли з кулеметів, неодмінно нас ліквідували б. За декілька десятків метрів зупинився і «ЗІС»*». Генерал Свєрчевський наказав атакувати позиції противника. «*Ми розгорнулися клином, який повільно, метр за метром почав підніматися нагору. Тим часом бандерівці поливали нас вогнем. То був смертельний вогонь. (...) У багатьох місцях почала горіти трава. Полум'я і клуби диму перешкоджали маневрувати. За нашими плечима за Яблунькою почав горіти ліс. Вогонь бандерівців наростав і переважав зліва. Найвірогідніше, нас хотіли обійти. (...) Я був тоді більш-менш за 25 км над дорогою. З тої позиції бачив, як генерал Свєрчевський знімав плащ і мундир. В нього влучили. Полковник Білецький і капітан Цесарський, а за ними підпоручик Лучнік підбігли до нього, аби підтримати. Ішов, хитаючись, у напрямі потоку. Два наступні попадання бандерівців виявилися смертельними. (...) Коли на звук мотору нашого третього автомобіля, що наближався, бандерівці зникли в хащах Хрещатої і бій припинився, ми побачили, що генерал Свєрчевський мертвий*» [7].

Опис Яна Герхарда останнього бою Кароля Свєрчевського відповідає вимогам батального жанру. Автор посилює рівень напруги аж до трагічного фіналу. Генерал, дбаючи про солдатів, приймає відважне, але небезпечне рішення. В момент битви, коли загін Війська Польського падає під градом куль і все навколо горить, генерал зберігає розсудливість. Він — провідник вояків, які героїчно чинять опір. Коли командир падає поранений, солдати поспішають йому на допомогу.

Пропагована комуністичною владою постать Кароля Свєрчевського була позитивно сприйнята в деяких колах польського суспільства. Інколи прихильно відгукувалися про генерала навіть ті поляки, які не відзначалися симпатією до комунізму та СРСР. Річ у тім, що у польському суспільстві склався надзвичайно міцний культ Йозефа Пілсудського. В період «Польщі Людової» маршалка Пілсудського прийнято було вважати «фашистом», а всі прояви культу суворо заборонялися. Для деяких поляків Кароль Свєрчевський замінив Йозефа Пілсудського.

Одначе було дві «колективні пам'яті» про генерала. Одна — офіційний образ, створений офіційною пропагандою. Але в польському суспільстві функціонував також інший образ. Про генерала Свєрчевського кружляло багато поголосок. Під час приватних дискусій неодноразово говорилося про цю постать. Особливо охоче пліткували про генерала військові[3]. Образ, який вирисовувався із спогадів колишніх підлеглих Кароля Свєрчевського, був цілком інший, аніж офіційний.

---

[2] Згодом зайнявся журналістикою. Славу йому принесла повість «Заграви над Бескидами», в якій описав власні спогади про боротьбу з УПА та польським антикомуністичним підпіллям. Книжка надзвичайно тенденційна, брехлива. Художньо маловартісна, однак була розрекламована в комуністичні часи.

[3] Автор статті — Богдан Гальчак мешкає на Заході Польщі. У цьому регіоні до 1989 р. було чимало військових. У молоді роки мав можливість розмовляти з офіцерами про Кароля Свєрчевського.

У середовищі військових генерал був відомий не стільки турботою про солдатів, скільки пристрастю до алкоголю. Він пив у величезних кількостях. Говорили також про його любов до жінок і проблеми в особистому житті. Пропагандистські оповідання про те, що генерал ішов полем битви під обстрілом «не кланяючись кулям» коментувалося так: «*мабуть випив горілки більше, ніж зазвичай*». Сумнівними вважали його здібності воєначальника.

Передовсім викликала сумніви щодо правдивості офіційна версія про вбивство Свєрчевського від рук УПА. Переважав погляд, що смерть генерала була справою радянського НКВД. З'явилися думки, що ніякого замаху не було, а Свєрчевського вивезли у відлюдне місце і розстріляли. Інші вважали, що під Балигородом генерал потрапив у засідку енкаведистів, переодягнених у партизанів УПА. Найрозповсюдженішою була версія, що Свєрчевського «підставили», посилаючи його з невеликою охороною в район, де діяла українська партизанка, водночас українців проінформували про маршрут конвою. Справжніми виконавцями вбивства мали бути люди з його особистої охорони, від яких отримав смертельну кулю в спину. Прихильники гіпотези вбивства Кароля Свєрчевського НКВД не могли пояснити причини, чому радянські служби прагнули «ліквідувати» генерала. Вважалося, що він намагався перешкоджати поступовому процесові «совєтизації» польської армії. То була доволі малоправдоподібна гадка, зважаючи на зв'язки генерала з Червоною Армією.

Поголоски про вбивство Кароля Свєрчевського «своїми» були настільки розповсюдженими, що навіть автори офіційних пропагандистських публікацій не могли обійти їх мовчанкою. Артур Бата у виданій 1987 р. праці твердив: «*Як завжди у випадку, коли розігрується велика драма, смерть генерала викликала хвилю пліток, спекуляцій і домислів. Їх автори намагалися довести, що засідка під Яблунькою була невипадковою, що напад на генерала був попередньо спланований. Як аргумент наводиться факт, що попри перевагу раптовості нападу і більшої чисельності бандитів, втрати серед польських солдатів були дивовижно незначні — трьох вбито і трьох поранено. Тобто, об'єктом нападу був Свєрчевський,— пробували твердити, — а не солдати. Одразу після вбивства генерала бандерівці відійшли так, як після виконання поставленого завдання. Спекуляції стосувалися також куль, які влучили в ціль, головно тої другої — вона була випущена з тилу*» [8].

Зрозуміло, такі спекуляції Бата рішуче відкинув: «*У світлі доказів і фактів усі домисли про нібито замах на Свєрчевського просто абсурдні. (...) Презумпції про братовбивчу кулю навіть не заслуговують на полеміку. Весь, нагромаджений комісією, яка вивчала драму під Яблунькою, матеріал не залишає жодних сумнівів, що події на балигородському шосе були випадковими, починаючи від пропозиції Свєрчевського про поїздку до Тісної, закінчуючи засідкою* [9], *організованою «Гринем»*[4].

Щоб довести абсурдність припущень про замах не генерала, Бата покликається на матеріали комісії, створеної для уточнення обставин події. Після замаху було скликано не одну, а дві комісії. Одну створив генеральний штаб війська Польського, а другу — Служба Безпеки [10].

Треба сказати, що у 1987 р. ці документи, що лежали у спецфондах, були майже недоступні. Дозвіл користуватися ними одержували тільки ті дослідники, яким влада повністю довіряла. Отже праця Бати не могла розвіяти сумнівів, накопичених довкола замаху під Балигородом.

Після змін 1989 р. згадані документи були оприлюднені. Звіт комісії генерального штабу Війська Польського оформляв на базі локальних даних, а також свідчень офіцерів і солдатів, начальник оперативного відділу штабу підполковник Коссовський. Він був дуже критичний стосовно осіб, які відповідали за охорону Свєрчевського [11]. Інформація про приїзд генерала не зберігалася у таємниці. Він відкрито подорожував, його урочисто приймали. Члени підпілля, очевидно, знали про його перебування в околицях Балигорода. Солдати охорони генерала не мали відповідної підготовки для цієї функції. Коссовський зрештою негативно оцінив рівень військової підготовки в 34 піхотному полку.

Отже, Коссовський не приховував своїх сумнівів щодо офіційної версії подій: «*Не виключено, що під час поїздки за генералом стежили представники реакційних сил. І замах вони організували у такому місці, де підозра падала на українців. Вважаю*

[4] Так називали в польських матеріалах Степана Стебельського, командира сотні УПА, яка діяла в околицях Балигорода. Насправді його псевдонім звучав «Хрін».

своїм обов'язком подати таке припущення, щоб органи, призначені для ретельного розслідування, не переконували, що це злочин українських фашистів, і тільки серед них шукали б винних» [12]. Іншими словами, Коссовський звинуватив у замаху польське антикомуністичне підпілля.

Внаслідок рапорту Коссовського міністр народної оборони оголосив догану трьом офіцерам, які відповідали за безпеку генерала Свєрчевського [13]. Водночас співробітники Управління безпеки підготували другий рапорт. У ньому однозначно твердилося, що замах здійснила УПА, хоч ніяких конкретних доказів не було представлено. Автори рапорту відзначали, що не потрібно притягати до відповідальності офіцерів, оскільки виїзд до Тісної ініціював особисто Кароль Свєрчевський. Донесення УБ не розвіяло сумнівів щодо подій під Балигородом. Неважко було добачити, що уряд прагне «замовчати» справу і уникнути докладного розслідування.

Пізніше було оголошено, що польські солдати схопили трьох вояків УПА, які начебто брали участь у засідці під Балигородом. 30 червня 1947 р. на місці засідки було проведено слідчий експеримент за участю полонених партизанів [14]. Прибула спеціальна команда, яка все це фіксувала на кіноплівку. Згідно із свідченнями в'язнів колону, в якій їхав Кароль Свєрчевський, атакувала сотня УПА під командуванням Степана Стебельського, «Хріна», їй допомагали вояки сотні «Стаха». Вони не знали, що в колоні є командир високого рангу. Думали, що в машині марки «ЗІС» перевозяться продукти харчування. Вбивство генерала Свєрчевського було випадковим. Результати слідства — як можна судити — не задовольнили громадську думку. Адже для громадян не було таємницею, що функціонери Управління безпеки тортурами і шантажем змушували в'язнів свідчити так, як було вигідно УБ.

Ауру таємничості навколо обставин смерті генерала Свєрчевського посилило брутальне вбивство Яна Герхарда. Згідно з офіційними даними, злочин мав кримінальний характер. Однак з'явилися чутки, що Герхард хотів повідомити нові дані щодо засідки під Балигородом.

У 1990-х рр. обставини смерті генерала Свєрчевського зацікавився журналіст Даріуш Балішевський, який спеціалізувався на питаннях новітньої історії. Він провів власне журналістське розслідування. Результати представив у своїй телепрограмі «Ревізія надзвичайна». Після докладного аналізу всіх доступних матеріалів про замах, він побачив у них ряд суперечностей. Дійшов висновку, що учасників тієї події єднала «змова мовчання». Вони намагалися приховати якісь обставини трагедії. Він висунув припущення, що принаймі частина польських солдатів втекла із поля бою, залишивши генерала. Такі чутки, зрештою, з'явилися ще раніше. Тим не менше, Біляшевський погоджувався, що Свєрчевський загинув від рук УПА.

Перелом у виясненні таємниці смерті генерала Свєрчевського настав у 2006 р., коли польський Інститут народної пам'яті разом з Державним архівом Служби Безпеки України опублікували невідомі до того документи колишніх польських і радянських спецслужб [15]. Серед них знаходиться звіт провідника 26 тактичного відтинку (воєнної округи «Сян» — *О. С.*) УПА майора Василя Мізерного (псевдонім «Рень») за період 1.03—15.08.1947 р. Радянські спецслужби перехопили цей документ. Під датою 28.03.1947 р. «Рень» занотував: «*О 9.30 год. відділи «Хріна» і «Стаха» організували засідку на шосе Балигород-Тісна. (...) Коли загони підходили до місця, де мали зайняти відповідні позиції з метою засідки, почувся гуркіт моторів. Їхало дві машини з солдатами в напрямі Тісної. Один з автомобілів був броньований, а другий вантажний. Як виявилося пізніше, це була охорона. Тільки-но командир «Хрін» установив два кулемети і виставив варту, як з Балигорода над'їхало дві інші машини. Перший автомобіль був персональний. І в ньому їхали з відкритими головами черево́ваті військові. Командир «Хрін» одразу здогадався, що це вищі «особи». Відтак подав команду: «Хлопці, вогню! Ідуть якісь фігури!» В той момент загриміли наші кулемети. З персональної машини вискакують військові, між якими один товстий з відкритою головою. Він віддає накази, після чого всі інші займають позиції і переходять в атаку. Одночасно із другого, вантажного автомобіля, який їхав за персональним, спокійно зіскакують (ніби взагалі нічого й не було) солдати в чорних беретах і відкривають вогонь по наших позиціях. Командир «Хрін» віддає наказ першому підрозділові натискати на ворога з флангу. Зав'язується інтенсивний бій, який тривав приблизно 25 хвилин.*

Далі неприятель, відстрілюючись, відступає потоком в напрямі лісу «Яблунька». До потоку вбігає товстий лисий військовий із криком: «Генерале, я поранений!» До нього підбігають два солдати, яким каже: «Хлопці, візьміть мене, вмираю». В той час серія кулеметних черг наших кулеметників добивають остаточно, як потім виявилося, генерала, другого віцеміністра оборони — Кароля Сверчевського і одного солдата, який прибіг його забрати, а іншого — ранять, і той тікає. Наші відділи не переслідували відступаючого ворога, бо він тоді був добре озброєний» [16].

Читаючи цей документ, неможливо не зауважити, що Василь Мізерний, як і як Герхард, полюбляв літературний стиль. Звіт «Реня» одначе відкриває багато обставин, зв'язаних із замахом. Атака на колону не була випадковою. «Хрін» вирішив розпочати бій тоді, коли зорієнтувався, що в колоні їде командир високого рангу. Отже, метою засідки стала ліквідація генерала. Документ не підтверджує думки, що охорона генерала втекла з поля бою. Рапорт свідчить, що вона хоробро билася. Спочатку зуміли атакувати позиції противника, а пізніше — відступили. То не була панічна втеча, а відступ. Донесення Василя Мізерного підтверджує більшість інформації, що її подав Ян Герхард.

Але очевидна й різниця в цих двох звітах. Герхард був переконаний, що нападники втекли, коли почули звук машини, що наближалася. «Рень» не згадує про такий факт. Можливо, «Хрін» не зорієнтувався, що над'їжджає машина, або це не мало особливого впливу на його рішення. Обидва інакше представили також останні хвилини генерала. За Герхардом бійці весь час охороняли Кароля Сверчевського. Підтримували його, коли обезсилів, винесли за лінію вогню і перев'язали рани. Тимчасом у донесенні Мізерного говориться, що генералом ніхто не опікувався. Два бійці намагалися йому допомогти, але один загинув, а другий втік. Може, якраз цього факту стосується «змова мовчання», про що натякав Балішевський.

Не можна вияснити, чия ж куля поцілила Кароля Сверчевського. Навіть якщо то був хтось із охорони, не обов'язково, що він стріляв навмисно. Важко знайти причину, щоб пояснити, для чого польському антикомуністичному підпіллю потрібна була смерть генерала. Він не належав до найвищих постатей у комуністичному апараті влади. З другого боку, якби НКВД і зв'язана з ним, СБ планували позбутися генерала, найправдоподібніше його б судили і винесли б вирок про найвищу міру покарання. Чимало польських офіцерів, заслужених у боротьбі з УПА, опинилися згодом на лаві підсудних. Ян Герхард два роки перебував у тюрмі.

Донесення Василя Мізерного не вияснює всіх обставин, зв'язаних із засідкою під Балигородом. Я попросив проф. Петра Потічного[5], відомого знавця діяльності УПА і колишнього її вояка, дати оцінку цьому документу. Звіт викликав у нього ряд застережень. Професор неодноразово особисто брав участь у подібних сутичках між УПА і загонами Війська Польського. Він звернув увагу на неправдоподібність того, щоб командир сотні перед битвою міг подати команду: *«Хлопці, вогню! Їде якась фігура!»* Команда мусила подаватися дуже голосно і виразно, щоб її почув увесь відділ. Цитовані слова могли прозвучати хіба що з уст командира нижчого рангу, який керував невеликим загоном. Професор вважає цілком неймовірним, щоб під час бою партизани чули розмови між військовими протилежної сторони. *«Інколи чути було команди, які вигукували польські командири своїм солдатам (часто російською мовою), але почути розмови неможливо»*, — сказав він.

Кароль Сверчевський загинув від рук партизанів УПА. Це не було вбивство. Генерал поліг у бою. Він був у військовій формі, озброєний, фаховий військовик, який перебував у зоні воєнних дій. Загинув як солдат. Отже, його смерть не могла бути причиною для того, щоб польська комуністична влада могла розпочати репресії проти цивільного українського населення.

Після 1989 р. легенда, створена комуністичною владою про генерала «Вальтера» розсипалася. Виявлені документи відкрили незнане обличчя Кароля Сверчевського. До повалення його міфу спричинилася праця трьох відомих істориків (Чеслав Гжеляк, Генрик Станьчик, Стефан Зволінський), присвяче-

---

[5] Професор Петро Потічний народився в с. Павлокома, нині Підкарпатського воєводства. Його батько — поляк. У 1945—1947 рр. служив в УПА під началом поручика Михайла Дуди (псевдонім «Громенко»). У 1947 р. разом із своїм відділом дістався до американської окупаційної зони в Німеччині. Брав участь у війні в Кореї в складі американських «Marines». Пізніше зайнявся науковою працею. Мешкає в Канаді. Я мав можливість зустрітися з професором у 2009 р. під час наукової конференції у Словаччині, що організувала Словацька Академія Наук.

на боротьбі окремих особистостей на II Східному фронті під час Другої світової війни 1943—1945 рр. [17]. Свєрчевський був поганим командувачем. Ніколи не мав великих успіхів. Під час боїв на Лужицях як командувач II Армії Війська Польського зробив вражаючі помилки, які спричинили величезні людські втрати поляків. Причиною багатьох непродуманих рішень генерала було надуживання ним алкоголю. Постійно конфліктував зі своїми підлеглими, які часто не виконували наказів, що їх видавав Свєрчевський. Генерал був також відповідальний за репресії членів Армії Крайової[6]. Образ генерала, який втовкмачувала польському суспільству комуністична пропаганда, був цілком фальшивий. Виняток становив єдиний епізод в його біографії — засідка під Балигородом, який подавався правдиво. Парадоксально: саме цей епізод викликав у польському суспільстві найбільше сумнівів.

Кароль Свєрчевський швидко перестав бути об'єктом культу. В червні—липні 2009 р. серед поляків було проведено опитування, яке стосувалося пам'яті про Другу світову війну. Респонденти віднесли Свєрчевського до постатей, яких польський народ повинен соромитися [18]. Назви вулиць, площ і громадських об'єктів, що раніше носили ім'я генерала, поступово змінено, часто перейменовано на ім'я Йозефа Пілсудського. Тільки в небагатьох місцевостях збереглися давні назви. Зліквідовано музей під Балигородом. Будівлю придбав приватний власник, який перетворив її на пишну резиденцію. Пам'ятником ніхто не опікується, і він руйнується. Буває, що зловмисники розмальовують рот генерала червоною фарбою і «збагачують» його білими іклами.

Очевидно, незабаром на польській землі зникнуть усі пам'ятні знаки Кароля Свєрчевського. Однак він залишиться своєрідним «пам'ятником» акції «Вісла», яка пов'язана з цією постаттю. Але якби Свєрчевський не загинув під Балигородом і ж країнців була б проведена. Комуністична влада знайшла б привід виправдати в очах громадськості жорстоку операцію.

---

6 Армія Крайова — підпільна військова організація, яка діяла в період Другої світової війни на теренах польської держави, яка підпорядковувалася урядові Речі Посполитої на еміграції. Після захоплення Польщі Червоною Армією членів АК переслідували, хоч вони не вели збройної боротьби проти СРСР.

1. *Misiło Eugeniusz*. Akcja «Wisła». Dokumenty / Eugeniusz Misiło. — Warszawa, 1993. — S. 64—65.
2. Ibid. — S. 65.
3. *Drozd Roman*. Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944—1989 / Roman Drozd. — Warszawa, 2001. — S. 62—63.
4. *Misiło Eugeniusz*. Akcja «Wisła». Dokumenty. — S. 67—68.
5. Encyklopedia Powszechna PWN. — Warszawa, 1976. — S. 391
6. *Krygowski Władysław*. Przez przełęcze Bieszczadów samochodem i z plecakiem / Władysław Krygowski. — Warszawa, 1975. — S. 32—33.
7. Ibid. — S. 33—34.
8. *Bata Artur*. Bieszczady w ogniu / Artur Bata. — Rzeszów, 1987. — S. 182—183.
9. Ibid. — S. 183-184.
10. *Motyka Grzegorz*. Tak było w Bieszczadach. Walki polsko-ukraińskie 1943—1948 / Motyka Grzegorz. — Warszawa, 1999. — S. 385.
11. *Misiło Eugeniusz*. Akcja «Wisła». Dokumenty. — S. 82—83.
12. Ibid. — S. 83.
13. *Motyka Grzegorz*. Tak było w Bieszczadach. Walki polsko-ukraińskie 1943—1948 / Motyka Grzegorz. — Warszawa, 1999. — S. 385.
14. *Sikorski Feliks*. Kabewiacy w akcji «Wisła» / Feliks Sikorski. — Warszawa, 1989. — S. 136—139.
15. Польща і Україна у тридцятих-сорокових роках XX ст. невідомі документи з архівів спецслужб. — Варшава ; Київ, 2006.
16. Polska i Ukraina w latach trzydziestych — czterdziestych XX wieku. Nieznane dokumenty z archiwów służb specjalnych. Tom 5. Akcja «Wisła». — 1947. — S. 706—707.
17. *Grzelak Czesław*. Bez możliwości wyboru. Wojsko Polskie na Froncie Wschodnim 1943—1945 / Czesław Grzelak, Henryk Stańczyk, Stefan Zwoliński. — Warszawa, 1993.
18. *Szacki Wojciech*. Nasza duma i wstyd. «Gazeta Wyborcza» / Wojciech Szacki. — Warszawa, 19.08.2009. — S. 3.

Bohdan Halchak

A MYSTERY OF A LURKING-PLACE NEAR BALIHOROD

On the ground of previously unknown documents a refutation is made of officially adopted by Polish historiography version of reasons for «Wisla» action.

Keywords: «Wisla» action, Karol Swierczewski, partisans of Ukrainian Insurgent Army.

Богдан Гальчак

ТАЙНА ЗАСАДЫ ПОД БАЛИГОРОДОМ

На основе неизвестных ранее документов опровергается официальная в польской историографии версия причин акции «Висла».

Ключевые слова: акция «Висла», Кароль Сверчевский, партизаны УПА.



Олена ЩЕРБАНЬ

ГЛИНЯНИЙ ПОСУД ДЛЯ РІЗДВЯНИХ ТА ВЕЛИКОДНІХ СТРАВ (кінець XIX — перша половина XX століття)

Про ритуально-празникове призначення глиняного посуду. Автор виокремлює його в умовну групу. Перераховує його асортимент та подає характеристику кожного виду. Наголошується на способах використання глиняного посуду українцями під час підготовки та святкування двох найбільш шанованих християнських свят — Різдва й Великодня.

Ключові слова: Глиняний посуд, горщик, миска, тарілка, тазок, поставець, поросятник, Різдво, Великдень, Опішня, Полтавщина.

Глиняний посуд у часи його використання українцями (обмежимося хронологічним періодом від кін. XIX — до пер. пол. XX ст.) побутував як для повсякденного вжитку, так і для здійснення обрядів під час свят. Взявши за основу останнє призначення, виокремлю його в умовну групу, яку назву «празниковий глиняний посуд». Цей посуд відрізняється від звичайного, повсякденного, часом і способом використання, в окремих випадках — формами, декором чи окремими його елементами.

Празниковий глиняний посуд донині не став об'єктом спеціального наукового дослідження. Це зумовлено тим, що глиняний посуд як один із елементів побутової культури українців, не вивчався окремішньо від неї. Чи не найбільше інформації про окремі аспекти використання глиняного посуду в обрядах згруповано в розділі «Предмети гончарного виробництва в традиційно-побутовій культурі українців» монографії керамолога Олеся Пошивайла «Етнографія українського гончарства. Лівобережна Україна» (1993 р.) [1]. В умовах сучасного зацікавлення традиційно-побутовою культурою українців, який спостерігаємо останнім часом, інформації про використання глиняного посуду в свята нашими предками бракує. Щоб заповнити прогалину, звертаю увагу насамперед на досі не вивчені аспекти: асортимент, особливості форми та декору окремих видів, способи та термін використання, страви, які готувалися, та особливості зберігання празникового глиняного посуду. Обмежимося описом використання глиняного посуду під час підготовки і святкування двох найбільш шанованих християнських свят українського народу — Різдва та Великодня. Не зайвим буде нагадати, що в цих святах переплелись християнсько-церковні традиції та календарні язичницькі, рудименти яких збереглись донині. І виявити їх можемо, в тому числі, дослідивши використання глиняного посуду. Характеристика цієї окремої умовної групи сприятиме також полегшенню атрибуції празникового глиняного посуду в музейних та приватних колекціях кераміки, позаяк виокремити його майже неможливо.

Різдвяний празниковий посуд призначався переважно для приготування й подачі до столу головних обрядових страв: куті та узвару (звар, вар, юшка, сливки). Для їх готування використовували два глиняні **горщики**, здебільшого — полив'яні. Автору невідомо, чи відрізнялися чимось ці горщики від повсякденних. Принаймні, жоден опитаний респондент не свідчив про наявність такої різниці і

про це не віднайдено інформації в жодній опублікованій науковій праці. Єдиною умовою переважно було те, щоб цей посуд був новим. Зокрема, про це свідчили мешканці Полтавщини: Христина Прядко, Ганна Катруша, Тетяна Усик (с. Устивиця Велико-Багачанського р-ну)[1], Ганна Міняйло (селище Опішня Зіньківського р-ну)[2], Марія Труш, Лідія Московець (с. Сенча Лохвицького р-ну)[3], Євфросинія Сіроклин (с. Хомутець, Миргородського району)[4]; Київщини: Федора Юхименко, Христина Волощенко (с. Великі Пріцьки, Кагарлицького р-ну)[5]; Чернівеччини: Іван Гончар (с. Коболчин, Новодністровського р-ну)[6]. Окремі інформатори свідчать, що горщики для куті та узвару могли бути і вже використовуваними. Дотримувалися лише правила, що готувати в цьому горщику можна лише кутю, а в другому — лише узвар. Зокрема, опішнянка Ганна Діденко зазначила, що «*Горщик помий, постав на наступний рік. Я в ньому не варю нічого, крім куті один раз на рік*»[7].

Оскільки кутя — різновид каші, для її приготування користувалися двох-трьохлітровими горщиками-кашниками (горнятами, горщатами [2, 3], «кулешниками» [4]). Спочатку кутю необхідно зварити. Приміром так: перебрані й промиті зерна потовченої пшениці залити гарячою водою і залишити на ніч. Змити, насипати в горщик так, щоб, повернувши горщик на себе, було видно половину дна, тому що пшениця розварюється, і якщо її буде більше, кутя буде сирою[8]. Приготування куті на завершальному етапі передбачає додавання-змішування інших компонентів до неї. В різних регіонах України ці компоненти майже однакові, але водночас різні. За консистенцією готового продукту умовно виокремлюю два варіанти: густа (переважно Західна Україна) та рідка (готували, зокрема, на Полтавщині). Наведу рецепт густої куті з села Коболчин (Чернівеччина): «Вийняти зварену кутю з печі, наперед протерти в макітрі мак, потім досипати цукор, родзинки, все перемішати, але ні в якому разі не з гарячою, а з холодною кутею, бо з гарячою буде ввесь час рідка і «пускатиме воду»[9]. Рецепт рідкої куті, яку готувала моя бабуся Марія Яковенко в с. Писарівщина (Диканський р-н, Полтавщина) такий: у зварені та охолоджені зерна обдертої від верхньої плівки пшениці додавали узвару і меду[10].

Оскільки узвару вживали значно більше, ніж куті, його варили в більших горщиках[11]. Цей національний вітамінний і дуже смачний напій готували із сухофруктів (вишень, слив, груш, яблук, на півдні України — абрикосів). Для солоду в нього могли додавати меду. В книзі Зіновії Клиновецької «Страви і напитки на Україні» (1913 р.) подано такий рецепт узвару: «*Взять сушених груш, яблук, вишень, слив, родзинки, фиг і ріжків. Облить і налить вареною водою. Накрити покришкою і поставить у піч до ранку. Уранці вийнять з печі, налить меду і поставить у холодне місце. Коли треба — подавать*» [5].

Від виду куті залежав асортимент глиняного посуду під час подавання її до столу. Рідку **кутю та узвар на Святвечір** ставили на покуті в сіно **в горщиках з покришками**[12] [6]. Коли родина сідала за стіл, кутю подавали у великій, спільній для всіх мисці. В регіонах, де була поширена густа кутя (зокрема, на Чернівеччині), узвар подавали в глечи-

[1] Спогади Прядко Христини, 1914 р.н., від 16.10.2003, с. Устивиця, Велико-Багачанський р-н, Полтавщина ; Катруші Ганни, 1914 р.н., від 16.10.2003, с. Устивиця, Велико-Багачанський р-н, Полтавщина ; Труш Марії, 1935 р.н., від 23.10.2003, с. Сенча, Лохвицький р-н, Полтавщина. Всі спогади із приватного архіву Олени (Опішне, Полтавщина).

[2] Спогади Міняйло Ганни, 1929 р.н., від 16.02.2004, с. Опішне, Зіньківський р-н, Полтавщина.

[3] Спогади Труш Марії, 1935 р.н., від 23.10.2003, с. Сенча, Лохвицький р-н, Полтавщина ; Московець Лідії, 1938 р.н., від 23.10.2003, с. Сенча, Лохвицький р-н, Полтавщина.

[4] Спогади Сіроклин Євфросинії, 1927 р.н., від 9.09.2003, с. Хомутець, Миргородський р-н, Полтавщина.

[5] Спогади Юхименко Федори, 1919 р.н., від 13.10.2006, Великі Пріцьки, Кагарлицький р-н, Київщина ; Волощенко Христини, 1914 р.н., від 13.10.2006, Великі Пріцьки, Кагарлицький р-н, Київщина.

[6] Лист Івана Івановича Гончара до Олени Щербань від 2.04.2003 р., м. Новодністровськ, Чернівеччина.

[7] Спогади Діденко Ганни Павлівни, 1941 р.н., від 4.01.2011, с. Опішне, Зіньківський р-н, Полтавщина.

[8] Лист Івана Івановича Гончара до Олени Щербань від 23.05.2003 р., м. Новодністровськ, Чернівеччина.

[9] Там само.

[10] Спогади Яковенко Марії, 1929 р.н., від 27.07.2003, 09.08.2003, Човно-Федорівка, Зіньківський р-н, Полтавщина.

[11] Спогади Шапошник Марії, 1931 р.н., від 14.09.2006, с. Велика Павлівка, Зіньківський р-н, Полтавщина.

[12] Спогади Юхименко Федори, 1919 р.н., від 13.10.2006, Великі Пріцьки, Кагарлицький р-н, Київщина.

ках[13]. Чи були вони спеціально виготовленими для цього, поки що з'ясувати не вдалося. Але наважимося висловити припущення, що як і глечики «*на свячену воду*», вони були багато прикрашеними[14]. В подільському селі Бубнівка кутю на покуті ставили у **поставцях**. Керамолог Лідія Шульгіна поставці описала так: «*Найпростіші форми поставців, нагадують глибоку миску, однак усією своєю будовою вже мають цілком відмінну від миски форму й належать до фігурного посуду. Поставці, надто старовинні, мають дуже різноманітні форми;* ***поставці на кутю*** *здебільшого роблять з полив'яними, гарно розписаними покришками, що до них приліплюють примхливі вуха. Поставці, як і миски для приносу, розписують із зовнішнього боку; всередині здебільшого пишуть побілкою хреста. Орнамент поставців, зважаючи на їхній розмір, здебільшого буває рясний та чільний. Поставці на кутю роблять великі*» [7]. Опішнянський керамолог Анатолій Щербань у 2010 р. в Опішному знайшов фрагменти (збережено близько 50%) унікальної миски, датованої дослідником кін. XIX ст. Цей виріб відрізняється від тогочасних опішнянських мисок формою й декором. Миска полив'яна і ззовні і зсередини. Боки орнаментовані мальованими прямими і хвилястими лініями, фляндрованими елементами. Зовнішня поверхня денця має ритовані лінії, що утворюють, на думку Анатолія Щербаня, десятикінцевий православний хрест. Внутрішня поверхня вкрита білим ангобом. Розміри виробу були такими: висота близько 10 см, діаметр — близько 28 см. Значна деструкція поливи всередині і ззовні, задимленість зовнішньої поверхні свідчать про інтенсивне використання миски. В етнографічних джерелах стосовно подібних виробів відомостей віднайти не вдалося. Форма й декор цього виробу подібні до бубнівських поставців[15]. Можливо, подібні були й їхні функції.

Українці завжди намагалися тримати посуд у чистоті. В ніч на Різдво, після Святої вечері «*... в мисках залишають небагато куті й узвару для «долі (щастя), а то може вона голодна, цілий рік не їла»*» (Луганщина) [8]. Отже, до різдвяного посуду відносимо горщики на кутю й узвар і поставці на кутю.

Великодневий посуд. Основними великодніми атрибутами (стравами) українців є паска, здоба, переважно, печена та писанки і крашанки. Тісто на паску, зокрема в Опішному, вчиняли в глиняній макітрі великого розміру, яку використовували один раз на рік із цією метою[16]. Для випікання пасок послуговувалися глиняними формами з дном (переважно циліндричної конфігурації). Опитані мною респонденти стверджують, що вони повинні бути всередині полив'яними, оскільки здобне тісто до них не пристає[17]. У різних регіонах України їх називали порізному — пасківники, пасочники, тазики, тазки, ставці, ставчики, бабники, «риночки для пасок», бугельники[18] [9]. Одна із респонденток пригадувала: «*Раніше у нас дома були тазіки для пасок — пасківники — глиняні (купували на базарі у Опішнім). А хліб пекли у жестяних формах. Воно, бач, паска не пристає до глини, а хліб пристає. Та велика була форма для паски — на відро. Бо як посходяться на Великдень — сім'ї здорові, здорову паску поставлять (посвячену). У піч вона улазила. Як витягати — перехилять, щоб з челюстей вийшла і двома рогачами як витягнуть. Пекли багато пасок. Менші, менші, і ще і дітські, маленьких напечуть*»[19]. На Чернівеччині паски випікали у

[13] Лист Івана Івановича Гончара до Олени Щербань від 2.04.2003 р., м. Новодністровськ, Чернівеччина.

[14] Спогади Шапошник Марії, 1931 р.н., від 14.09.2006, с.Велика Павлівка, Зіньківський р-н, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

[15] Щербань Анатолій Леонідович. Консультація з приводу його знахідки фрагментів миски кінця XIX ст. від 4.01.2011 р. Опішне, Полтавщина.

[16] Спогади Міняйло Ганни, 1929 р.н., від 16.02.2004, с. Опішне, Зіньківський р-н, Полтавщина.

[17] Спогади Китриша Василя, 1936 р.н., від 22.05.2003, с. Опішне, Зіньківський р-н, Полтавщина ; Павлюк Надії, 1936 р.н., від 9.09.2003, с. Хомутець, Миргородський р-н, Полтавщина.

[18] Спогади Китриша Василя, 1936 р.н., від 22.05.2003, с. Опішне, Зіньківський р-н, Полтавщина ; Прядко Христини, 1914 р.н., від 16.10.2003, с. Устивиця, Велико-Багачанський р-н, Полтавщина ; Сіроклин Євфросинії, 1927 р.н., від 9.09.2003, с. Хомутець, Миргородський р-н, Полтавщина ; Яковенко Марії, 1929 р.н., від 27.07.2003, 09.08.2003, Човно-Федорівка, Зіньківський р-н, Полтавщина ; Лист Івана Івановича Гончара до Олени Щербань від 23.05.2003 р., м. Новодністровськ, Чернівеччина.

[19] Спогади Яковенко Марії, 1929 р.н., від 27.07.2003, 09.08.2003, Човно-Федорівка, Зіньківський р-н, Полтавщина.

««риночках для пасок» циліндричної форми, але обов'язково конусна (щоб краще випадав готовий виріб), нагадує вазон для квітів, але з ручкою. Щоб з печі витягати було добре»[20]. За даними керамолога Олега Слободяна димлений пасківник пістинського гончаря Павла Волощука (1856—1930), виготовлений наприкінці XIX ст., мав вигляд глибокої миски з вертикальними рельєфними вдавленнями на стінках, ззовні до середини [10]. За інформацією керамолога Катерини Матейко «бабники» для випікання пасок, виготовлені в Гуті Скляній, Новій Кам'янці, Лагодові, Потеличі, Смоленських та Ушні, Нижанковичах (Львівщина), Тисьмениці (Івано-Франківщина), Борщеві, Буданові, Заліщиках (Тернопільщина) нагадують вальцевидні горщики з більш або менш карбованою поверхнею. Вони завжди мають природний або чорний фон та вухо збоку. Цікаві своєю формою «бабники» роботи гончаря С. Левка з Селиськ, Львівської обл. Вони невисокі, з хвилястими вінцями, зверху ширші, внизу вужчі [11].

Форми спечених пасок різнилися, залежно від форми посудини в якій випікалися. У передсвяткові дні традиційно купували нові форми для пасок, для себе і на подарунок. Гончарі і дотепер масово виготовляють такі вироби[21]. Нові глиняні форми для випікання пасок перед використанням необхідно обов'язково намочити водою, щонайменше на добу. Інакше під час випікання, форма під впливом температури «витягне» вологу з тіста, паска удасться сухою[22]. Впродовж життя у жінки-господині, якщо вона дотримувалася традиційних приготувань з обов'язковим випіканням паски, накопичувалася певна кількість глиняних форм для пасок (від двох-трьох до десяти). Під час тривалого використання пасківники задимлювалися ззовні, просочувалися жиром зсередини, але їх не викидали — передавали в спадок.

Для збереження регіонального колориту подаю рецепт паски подільської: «*Взять гарячого масла 1 скл., гарячих вершків 2 скл., додать до їх 2 горшні питльованого борошна, розмішать добре; як прохолоне, улить добрих дріжчів 1 скл. Скоро тісто зійде, покласти в нього 8 набіло розтертих жовтків, 2 ф. цукру, 5 ф. борошна. Вимісить добре, дать 2 год. Сходить, потім збить руками, якнайкраще; переложивши в намащену і обсипану сухарями форму, дать зійти і дуже обережно садовить у піч*» [12].

Для фарбування яєць зокрема на Чернівеччині, використовували риночку з ручкою з широким верхом, в яку зручно класти яйця і звідти їх вибирати[23]. Звичайно, окрім празникового посуду, як і в повсякденні, господині для приготування різдвяних і великодніх страв користувалися глиняною макітрою (для розтирання маку, вчинення тіста), ринками (подавали вареники, млинці, голубці, запікали м'ясо, овочі), мисками, глечиками, кухликами.

Спеціальний посуд використовували для освячення великодніх страв, які несли до церкви. Зокрема, молочне порося пекли і освячували в **поросятнику, поросятниці** — сплюснутій по довжині «ринці» для запікання м'яса [13]. Лідія Шульгіна зафіксувала, що бубнівські поросятники були великими, глибокими, плескатими з двох боків, мали одне чи два вуха, приліплені до опуклих боків. Сир у Бубнівці на Поділлі святили в невеликих **поставцях на сир**. Великоднім посудом, який спеціально виготовляли в Бубнівці, були **«пейсахові тарілки»**. Вони «*бувають не дуже великі, плиткі і мають брижастий край, розписують їх скромніше від звичайних мисок*» [14]. Саме брижасті краї виділяють ці миски від звичайних. Очевидно, такі тарілки призначалися для освячення якоїсь великодньої страви і подачі її до столу.

Отже, спеціальним великоднім празниковим посудом були пасківники, поставці на сир, пейсахові тарілки. У горщиках-двійнятах, двох невеликих горщиках, з'єднаних докупи, з ручкою-кільцем на дотичних вінцях на Святвечір хрещеники носили хрещеним батькам кутю і узвар [15]. Окрім того, нову макітру на Чернівеччині дарували на Різдво чи Великдень[24]. З огляду на те, що на свята намагалися подавати страви до столу в найкращому посуді, можна припустити, що на Різдво і Великдень він був найдорожчим, найдекорованішим. Це могли бути і миски з мисника, ті

[20] Лист Івана Івановича Гончара до Олени Щербань від 23.05.2003 р., м. Новодністровськ, Чернівеччина.

[21] Спогади Труш Марії, 1935 р. н., від 23.10.2003, с. Сенча, Лохвицький р-н, Полтавщина ; Усик Тетяни, 1913 р. н., від 16.10.2003, с. Устивиця, Велико-Багачанський р-н, Полтавщина.

[22] Спогади Діденко Ганни Павлівни, 1941 р. н., від 4.01.2011, с. Опішне, Зіньківський р-н, Полтавщина.

[23] Лист Івана Івановича Гончара до Олени Щербань від 23.05.2003 р., м. Новодністровськ, Чернівеччина.

[24] Там само.

самі, що на показ, і дорогий фігурний посуд. Приміром, складної форми вазки на вареники. Їх Лідія Шульгіна описує так: «*Широкі, опуклі, на високому денці, на стоячці низькій, або високій, з двома примхливими вушками, з покришкою, що має нагорі фігурного державка, звичайно «дуже гарно розписані кругом». Теперішні бубнівські вазки безперечно відбивають на собі форми міських супових ваз; проте, старовинні вазки являють собою низку оригінальних, цілком саморідних та дуже гарних форм. Тепер селяни уживають вазок щораз рідше, бо гончарі дорого продають їх (по 1—1,1/2 крб.), через це попит на них меншає*» [16]. Не виключено, що міцні напої (горілку, наливки) подавали в великих барилах і маленьких барильцях, в тому числі зооморфних [17]. Такий посуд також міг бути новим, купленим перед святом. Так, на Чернівеччині (с. Коболчин) на Різдво годилося купувати миски, макітри[25]. Купивши його та, відповідно, за всіма правилами, приготувавши до використання (про правила підготовки нового глиняного посуду вже написано раніше) [18, 19], господині готували в ньому святкові страви, а в деяких видах посуду навіть подавали готові страви до столу. Празниковий посуд звичайно використовували раз на рік. Використавши, його мили і зберігали на полицях, в мисниках, в чулані-кладовці, на горищі, коморі[26] [20].

Отож, підсумовуючи, зазначимо, що наприк. XIX — в пер. пол. XX ст. різдвяним та великоднім празниковим глиняним посудом були: горщики, поставці, пасківники, поросятники, пейсахові миски. Горщики на Різдво мали бути переважно новими. Це пов'язано, насамперед, із смислом свята — новий посуд, значить не вживаний, чистий, не осквернений. Форми для випікання пасок використовували десятиліттями — поки не розбилася. Це можна пояснити раціональними міркуваннями: форма вже увібрала в себе жир, та й купувати нові поставці щороку не варт. Празниковий різдвяний та великодній глиняний посуд використовували здебільшого за його основним призначенням — приготування та подачі святкових страв до столу, а також транспортування їжі для освячення в церкву. В горщиках та поставцях готували кутю та узвар на Різдво, в пасківниках, «тазіках» — випікали паски, в поросятниках — запікали порося та несли в ньому для освячення його в церкві, в ринках фарбували крашанки на Великдень. Гончарям нерідко надходили спеціальні замовлення на виготовлення святкового посуду. Деякі види цього посуду виготовляли з особливими «витребеньками».

Подальші розвідки з цього питання перспективні, оскільки сприятимуть виявленню нових видів глиняного посуду празникового призначення, що не лише розширить його асортиментний ряд, але й стане додатковим джерелом для наступних досліджень.

[25] Там само.

[26] Лист Івана Івановича Гончара до Олени Щербань від 23.05.2003 р., м. Новодністровськ, Чернівеччина ; спогади Шапошник Марії, 1931 р.н. від 14.09.2006, с. Велика Павлівка, Зіньківський р-н, Полтавщина.

1. *Пошивайло О.* Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна / Олесь Пошивайло. — К. : Молодь, 1993. — С. 258—266.
2. Там само. — С. 210.
3. *Пошивайло Олесь.* Ілюстрований словник народної гончарської термінології Лівобережної України: Гетьманщина / Олесь Пошивайло. — Опішне : Українське Народознавство, 1993. — С. 126, 134, 165.
4. *Гонтар Т.О.* Народне харчування українців Карпат / Т.О. Гонтар. — К. : Наукова думка, 1979. — С. 35.
5. *Клиновецька З.* Страви й напитки на Україні / З. Клиновецька. — К. : Час, 1991. — С. 71.
6. *Пошивайло О.* Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. — С. 262.
7. *Шульгіна Лідія.* Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі / Лідія Шульгіна // Матеріяли до етнології. — К., 1929. — Т. II. — С. 152.
8. *Каплун Н.* Символічне і обрядове значення глиняного посуду у селянському середовищі наприкінці XIX — на початку XX ст. (За матеріалами Старобільського повіту Харківської губернії) : матеріали наукової конференції археологів і краєзнавців, присвяченої 75-річчю від дня народження Л.В. Бєдіна / Н. Каплун. — 2005. — С. 210.
9. *Матейко К.І.* Народна кераміка західних областей Української РСР XIX—XX ст. / Катерина Матейко — К. : Вид-во Академії наук Української РСР, 1959. — С. 46.
10. *Слободян Олег.* Пістинська кераміка XIX — першої половини XX століття / Олег Слободян. — Косів : Косівський державний інститут прикладного та декоративного мистецтва, 2004. — С. 192.
11. *Матейко К.І.* Народна кераміка західних областей Української РСР XIX—XX ст. — С. 46—47.
12. *Клиновецька З.* Страви й напитки на Україні. — С. 127.
13. *Пошивайло Олесь.* Ілюстрований словник народної гончарської термінології Лівобережної України : Гетьманщина. — С. 142.

14. *Шульгіна Лідія*. Ганчарство в с. Бубнівці на Поділлі. — С. 152.
15. *Пошивайло Олесь*. Ілюстрований словник народної гончарської термінології Лівобережної України: Гетьманщина. — С. 130.
16. *Шульгіна Лідія*. Ганчарство в с. Бубнівці на Поділлі. — С. 152.
17. Там само. — С. 153.
18. *Пошивайло О*. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. — С. 229—230.
19. *Щербань Олена*. Нотатки про традиційні правила поводження з новим глиняним посудом / Олена Щербань // Український керамологічний журнал. — 2004. — № 4 (14). — С. 91—94.
20. *Шульгіна Лідія*. Ганчарство в с. Бубнівці на Поділлі. — С. 152.

Olena Shcherban

ON POTTERY FOR CHRISTMAS AND EASTER FESTIVALS
(Late XIX and Early XX cc.)

The article deals with Ukrainian pottery predestinated to be used in ritual and festival circumstances. Author has separated earthenware items in a conventional group. She presents the range of ones and gives some characteristic features for each kind of those. Attention has been paid to the ways the Ukrainians made use of earthenware during preparation and celebration of both most honorable Christian festival — Christmas and Easter.

Keywords: Earthenware, pot, basin, plate, Easter cake pot, pig box, Christmas, Easter, Opishne, Poltava Region.

Елена Щербань

УКРАИНСКАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ ГЛИНЯНАЯ ПОСУДА
(конец XIX — первая половина XX века)

В статье рассматривается глиняная посуда ритуально-праздничного предназначения. Автор выделяет ее в условную группу. Перечисляется ассортимент и приводится характеристика каждого из ее видов. Особое внимание посвящается способам использования глиняной посуды украинцами в период подготовки и празднования двух главных христианских праздников — Рождества и Пасхи.

Ключевые слова: Глиняная посуда, горшок, миска, тарелка, «тазок», поставец, поросятник, Рождество, Пасха, Опишня, Полтавщина.



Ольга БОСА

ТРАДИЦІЙНИЙ ДОСВІД У ГАЛУЗІ ПЕРЕРОБКИ І ЗБЕРІГАННЯ ЗЕРНОВИХ НА ЯВОРІВЩИНІ
(перша половина ХХ ст.)

На основі розповідей інформаторів простежені традиційні способи переробки і зберігання зернових на Яворівщині першої половини ХХ ст. Зафіксовано, що у галузі переробки зернових використовувались традиційні знаряддя, притаманні для більшості теренів України — ціп, ступи, жорна (подекуди побутувала назва «млинець»), для віяння маленька дерев'яна лопатка, а також — «шуфельки», «сідлячки», «сілячки». Локальними особливостями Яворівщини щодо зберігання зернових культур виступають місцева міра зерна «баль», яка ніде інде не зафіксована в етнографічних дослідженнях. Дослідження доповнює в окремих аспектах попередні етнографічні праці такого важливого і досі ще мало вивченого етнографічного масиву Надсяння як Яворівщина.

Ключові слова: переробка, зберігання, Яворівщина, ціп, ступа, жорна, лопатка, засіки, дерев'яні бочки, плетінки з соломи, пачки.

Однією із найдавніших галузей землеробства в Україні було рільництво, витоки якого вчені датують кінцем III — початком II тис. до н. е. Тут, зокрема, вирощували пшеницю, жито, просо, ячмінь, овес, гречку та інші зернові культури. Сприятливі кліматичні умови: помірно холодна зима, літо з достатньою кількістю як теплих сонячних днів, так і дощів; родючі ґрунти — переважно чорноземи — з великою кількістю поживних речовин; давні землеробські традиції, культурно-господарські контакти з сусідніми народами — ті чинники, які забезпечили швидкий розвиток традиційної техніки в українців, значну варіативність їхніх землеробських знарядь.

За циклічністю землеробських робіт упродовж року виділяють: обробіток ґрунту та посів; догляд за рослинами; збирання врожаю та його переробка.

Переробка продуктів харчування мала важливе значення у виробничому та сільському побуті українців Надсяння. Знаряддя для переробки зернових культур відігравали важливу роль в традиційному селянському господарстві Яворівщини. Саме дослідженню цих питань на території Яворівщини як малодослідженого в етнографічному плані районі Надсяння присвячена наша стаття.

Етнографічні розвідки, які безпосередньо стосуються знарядь переробки зернових Надсяння, практично відсутні в українській історіографії. Проте в цілому в українській етнографічній історіографії цим питанням відводилась певна увага.

Зокрема, у 90-х рр. XIX — на поч. XX ст. питанням етнографічної науки активно цікавилось Наукове товариство ім. Шевченка, яке згуртувало видатних українських вчених-гуманітаріїв на чолі з Іваном Франком, Михайлом Грушевським, Володимиром Гнатюком і Федором Вовком. Вже на початку XX ст. якісно новим етапом в українській етнографії стала діяльність Етнографічної комісії (далі — ЕК) Наукового товариства імені Шевченка. На сторінках її серійного видання «Матеріали до українсько-руської етнології» публікувалися унікальні народознавчі матеріали з різних етнографічних районів Західної України. Заслуговують на увагу відомості В. Шухевича про знаряддя первинної переробки: жорна, ножні ступи, їх конструкція [1]. В статтях М. Зубрицького знаходимо інформацію про зберігання зерна у бойків [2]. Чимало важливих матеріалів опублікував І. Франко. Завдяки йому, вийшли у світ три томи «Галицько-руських народних приповідок» (1901—1910), які він записав і упорядкував,

і в яких відображені різні аспекти традиційно-побутового життя українців [3]. Зустрічаємо приповідки, присвячені різним знаряддям праці, переробці різноманітної продукції.

1909 р. була опублікована праця дослідника Е. Веберсфельда у виданні «Przewodnik naukowy i literacki», присвячена місту Яворову, його історії, статистичній і етнографічній інформації [4]. У статті подаються відомості про те, як в передмісті Яворова випікали хліб, на яких роботах головним чином були зайняті чоловіки в господарстві, які зернові культури вирощували.

Експедиційні дослідження Східної, Центральної, Південної України проводив професор Ф. Вовк. На їх основі він видав у Петербурзі підсумкову працю «Етнографічні особливості українського народу» (1916), в якій у розділі «Хліборобство» детально описав знаряддя переробки зернових, способи зберігання зерна [5]. До етнографічного вивчення українців долучився також створений у 1924 р. у Львівському університеті так званий Етнографічний заклад, який очолював польський етнограф А. Фішер. Цей дослідник написав етнографічний нарис «Русини» («Rusini», 1928), в якому в загальних рисах дав характеристику стану етнографічної науки на західноукраїнських землях [6]. У згаданій праці є також відомості про те, яку саме продукцію землеробства українські селяни піддавали переробці.

Ці ж питання у книзі «Сільське господарство Галицько-Волинських земель» висвітлює Є. Храпливий [7]. У ній автор наводив різноманітні статистичні відомості про вирощування різноманітних хліборобських культур у різних етнографічних районах українських земель у складі Польщі.

У 1964 р. посмертно вийшла у світ праця О. Кольберґа, присвячена Холмщині «Chelmskie», в якій на фоні загальної етнографічної інформації описувались знаряддя переробки зернових (ступи, жорна) [8].

У 1971 р. Горленко В.Ф., Бойко І.Д., Куницький О.С. видали монографію «Народна землеробська техніка українців», в якій звернули велику увагу на знаряддя молотьби, первинної переробки харчових продуктів в Україні, а також на різні назви компонентів сільськогосподарських знарядь, які побутували в різних етнографічних регіонах [9]. 1972 р. була перевидана праця О. Кольберга, присвячена Сяноччині і Красненщині, в якій поміщені відомос-



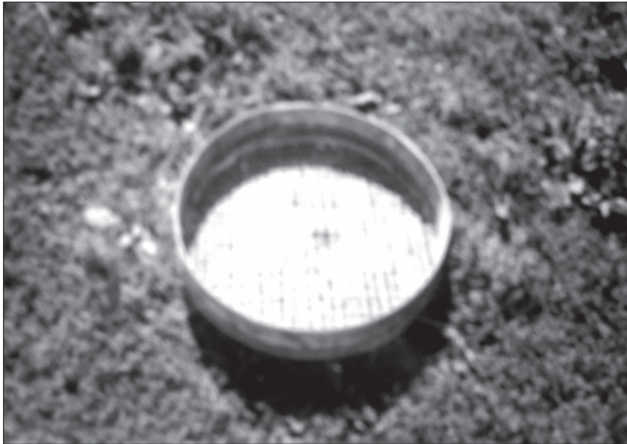
Іл. 1. Ціп; Дата вигот. — 90-ті рр. XX ст.; с. Поруденко Яворівського р-ну Львівської обл.; 15 липня 2007 р.; Фото автора

ті про господарські будівлі, що призначались для обмолоту зернових культур, про посуд, в якому зберігали продукцію [10].

Трохи згодом, 1979 р., з'явилась праця Р.В. Захарчук-Чугай «Народне декоративне мистецтво Яворівщини», в якій авторка подала відомості про місцеві мистецькі центри соломо- і лозоплетіння [11].

У діаспорі 1984 р. вийшов друком збірник «Яворівщина і Краковеччина. Регіональний історично-мемуарний збірник», в якому вміщені спогади про села Яворівщини, про ті ремесла, промисли, які в них існували [12]. У статті В. Лева «Мова Яворівщини» автор подав чимало термінів, які стосуються культури землеробства, городництва, тваринництва, народної їжі у цьому краї, або є маловживаними в інших західноукраїнських говірках.

У 80—90-х рр. XX ст. опубліковано низку фундаментальних колективних монографій, присвячених окремим історико-етнографічним районам. Серед них — «Бойківщина. Історико-Етнографічне дослідження» (К., 1983), в одному з розділів якого подані відомості про обмолот і зберігання зернових культур [13]. Вже в період незалежності України були опубліковані важливі колективні праці «Поділля. Історико-етнографічне дослідження» (1994 р.), «Холмщина і Підляшшя» (К., 1997), «Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження», в яких вміщено значні матері-



Іл. 2. «Претак» (велике решето для висівання зерна з колосків); Дата вигот. — 70-ті рр. XX ст.; с. Поруденко Яворівського р-ну Львівської обл.; 15 липня 2007 р.; Фото автора

али про знаряддя переробки зернових та їх зберігання [14]. З 1997 по 2003 рр. вийшли три випуски «Полісся України. Історико-етнографічне дослідження». У третьому випуску «У межиріччі Ужа і Тетерева» (1996) у статті О. Мандебури «Традиційне харчування поліщуків: повсякденна їжа» розглянуто виробництво і заготівлю продуктів харчування [15]. Одна стаття, яка стосується заготівлі, збереження і використання сільськогосподарської продукції, зокрема В. Горленка, вміщена в узагальнюючій праці «Українці. Історико-етнографічна монографія», що вийшла друком 1999 р. [16].

На особливу увагу заслуговує монографія С. Павлюка «Народна агротехніка українців Карпат другої половини XIX — початку XX ст.» (1986), в якій розкриті народні способи обмолоту, очистки зерна і зберігання сільськогосподарської продукції [17].

Матеріали про переробку сільськогосподарської продукції білорусів, росіян, українців наведені у колективній монографії «Этнография восточных славян. Очерки традиционной культури», що появилася у 1987 році [18].

Значну увагу на господарські будівлі для зберігання продуктів сільського господарства звернув у своїй монографії Р.Б. Сілецький «Сільське поселення та садиба в Українських Карпатах XIX — поч. XX ст.», що вийшла друком у 1994 році [19].

Розвідки з української етнографії періодично опубліковуються в журналі «Народна творчість та етнографія», що видається з 1957 року. Зокрема, про механічні знаряддя переробки зерна журнал опублікував статтю С.А. Таранушенка «Вітряки» (1958 р.), де автор подає відомості про різноманітні види вітряків, що зафіксовані ним у різних регіонах України [20].

Наше дослідження головним чином базується на власних польових етнографічних матеріалах, зібраних в Яворівському районі Львівської області впродовж 2006 і 2007 років. Польові опитування були здійснені 2006 р. в селах Вербляни, Гораєць, Завадові, Пазиняках, Дацьках, Котах, Вороблячині, Колониці, Смолині, Калитяках; 2007 р. в селах Калинівці, Шутовому, Буніві, Рогізному, Оселі, Поруденку, Черчику, що зберігаються в архіві Львівського національного університету ім. І. Франка [21], а також послуговуюся польовими матеріалами Світлани Семенчак та Олени Філіп.

У роботі використовую методи польової етнографічної експедиції, яка відбулася у кількох населених пунктах Надсяння в 2006 і 2007 роках. Під час польових експедицій збір етнографічного матеріалу відбувався шляхом усного опитування за заздалегідь укладеним питальником, а також здійснювалася фотофіксація польових матеріалів. Крім того, в 2009 р. було проведено опитування інформаторів у с. Рогізно.

Знаряддя для обмолоту і віяння на Яворівщині першої половини XX ст.

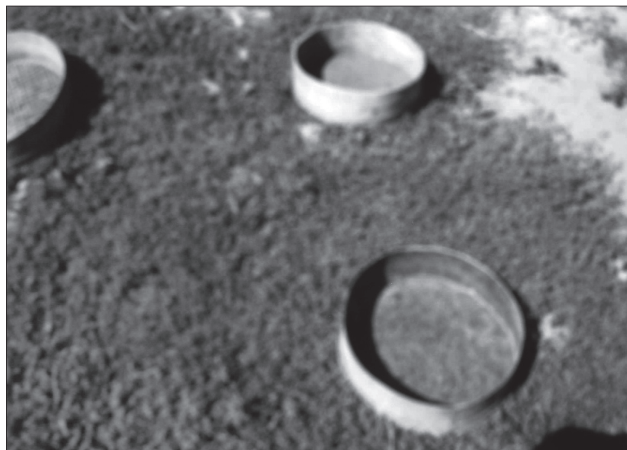
Е. Веберсфельд вказує на приблизний вихід окремих плодів з одного моргу в передмісті Яворова (1904 р).: пшениці 10,6 га, жита 8,3, ячменю 10,9, вівса 10,6, кукурудзи 15, картоплі 82,4 [22]. А кілька десятків років поспіль Є. Храпливий зазначав, що «головні збіжеві ростини: пшениця, жито, ячмінь, овес займають на наших етнографічних землях у Польщі більшу частину обробної ріллі» [23]. На Яворівщині упродовж першої половини XIX ст. за даними опитаних інформаторів сіяли злакові — жито (найбільше), ячмінь, овес, просо, гречку, пшеницю [24], з технічних культур — льон («лен»), коноплі [25].

Річний хліборобський цикл завершувався транспортуванням вирощених сільськогосподарських плодів з поля, городів у призначені для них приміщення, а також обмолотом злакових культур і підготовкою до зберігання їх упродовж зими у спеціальних спорудах. Основним знаряддям обмолоту зернових в українців Яворівщини, як і на решті території України, та й загалом у більшості європейських народів, знаряддям молотьби був ціп (дод. № 1). На терито-

рії України він застосовувався ще з часів Київської Русі. Про ціп є згадка у «Слові о полку Ігоревім», написаному ще в XII ст., зокрема так було відображено основні елементи молотьби: «На Немизь снопи стелють головами, молотять чепи харалужными, на тоць животь кладуть, вьють душу от тела» [26]. Ціп складався з ударної частини — дрючка («бияка» [27]) довжиною 60—80 см завдовжки і держака («ціпини» [28]) довжиною 150—190 см (розмір обох частин залежав від зросту молотника), які перев'язувалися капицями у вигляді петельок, та ув'язі з сиром'ятого ременя. «Бияк» виготовлявся з грабини, а «ціпина» з ліщини («ліски»)[1].

У досліджуваному районі молотили в основному чоловіки восени, коли мали вільний час, у стодолі на глиняному току. Ще польський етнограф А. Фішер згадував, що русини молотять на току [29]. В селах Калинівка, Поруденко, Бунів побутує назва «боїсько» «Молотили ціпом... осінню, зимою в стодолі, на «боїську» [30]. Вважається, що назва «боїсько» слов'янського походження і утворилась від слова «бити», «бити ціпом по колоссю [31] . Е. Веберсфельд згадував, що «мужчини зайняті на ...боїську» [32]. Назва «боїсько» побутує також в інших частинах Надсяння — Сяноччині [33]. Тік був пов'язаний з чоловічою роботою, він відносився до тих об'єктів селянського господарства, які не могли бути отримані в спадок жінкою, як це, наприклад, зустрічаємо в сербів чи чорногорців [34]. Молотьба могла затягнутись аж до зими. Молотили переважно в два, менше три, чотири «ціпи» [35], тобто це означало, що могли одночасно працювати двоє, троє, четверо селян. Хто був бідніший — ходили молотити до багатшого. Платили за це грошима, чи навіть хлібом[2].

«Уни ще ціпами пібютсі», жартували з молодих хлопців, що беруться молотити, записав І. Франко ще на початку XX ст. [36]. Ритуально-магічні дії, які здійснювались на току, в основному відносяться до жнивної і новорічної, частково весняної обрядовості. Також багато ритуалів, які здійснювалися на току пов'язані з молотьбою. На Яворівщині, наприклад, на Святий Вечір (6 січня) господар заносив святко-



Іл. 3. Решітка і решето; Дата вигот. — 90-ті рр. XX ст.; с. Поруденко Яворівського р-ну Львівської обл.; 15 липня 2007 р.; Фото автора

вого снопа, якого називали «дідухом». І він стояв в хаті до 14 січня (Василія). «На Новий рік господар виносив «дідуха» до стодоли і його обмолочували, а потім давали квочці»[3]. В інших свідченнях інформатори стверджують, що «діда» господар не виносив на Новий Рік, це робили «новолітники» (посівальники). Вони брали снопа, заносили в стодолу і там його молотили палицями. Зерно віддавали курям, а з соломи робили перевесла і обв'язували плодові дерева[4]. Трансформацію окремих елементів ритуалу обмолоту зустрічаємо ледь не в кожному селі, зокрема в селі Рогізно. «На Новий рік господар виносив сніп, а хлопці йшли за ним і той сніп молотили»[5]. У Завадові ще більш виразною була зміна в даному ритуалі: «Вставали на Василя досвіта і несли його до стодоли, вимолочували і давали зерно курам. Старались рано вимолотити, щоб «улітники» (посівальники) не побачили, бо як побачать, то вимолотять, понищать, скажуть, що господар поганий — довго спить»[6]. «Одні господарі виносили сніп на Різдво, а другі на Новий Рік, коли господар заспав, то «новолітники» били палицями той сніп і потім сміялися з господаря, що спить»[7]. Подібні паралелі знаходимо у дослідженні Г. Вино-

[1] Зап. 18. 05. 2009 р. у с. Рогізно Яворівського р-ну від Волус Антоніни Йосифівни,1938 р. н.

[2] Зап. 18. 05. 2009 р. у с. Рогізно Яворівського р-ну від Волус Антоніни Йосифівни,1938 р. н.

[3] Зап. Семенчак Світланою 9.07.2007 р. у с. Оселя Яворівського р-ну. від Барабах Анни Паньківни, 1928 р. н.

[4] Зап. Семенчак Світланою 17.07.2007 р. у с. Оселя Яворівського р-ну. від Салик Анни Андріївни, 1929 р. н.

[5] Зап. Семенчак Світланою 11.07.2007 р. у с. Рогізно Яворівського р-ну від Дучек Євгенії Василівни, 1933 р. н.

[6] Зап. Семенчак Світланою 8.07.2006 р. в с. Завадів Яворівського р-ну. від Дацко Андрія Миколайовича, 1946 р. н.

[7] Зап. Філіп Оленою 8.07.2006 р. в с. Завадів Яворівського р-ну. від Дацко Андрія Миколайовича, 1946 р. н.



Іл. 4. Магільниця (для витискання та прасування білизни), ночви («нецки») і ступа ручна; Дата вигот. — 1-ша пол. XX ст.; Рогізненська загальноосвітня школа Яворівського р-ну Львівської обл.; 18 травня 2009 р.; Фото автора

градської календарних звичаїв та обрядів Опілля, де авторка головним чином посилається на матеріали комплексної історико-етнографічної експедиції Інституту народознавства 2007 та 2008 рр. у низку сіл Яворівського, Городоцького та Мостиського р-нів Львівської обл. [37].

Згадували також інформатори, що застосовували кінні молотарки («кірати»)[8]. Назва молотарки «кірат» побутує також на Бойківщині [38].

На Яворівщині використовували такий спосіб очищення зерна, який полягав у відділюванні полови, насіння бур'янів, соломи з використанням сили вітру. Очищували зерно за допомогою великої дерев'яної лопати — «шуфлі» [39], або маленької — «туфельки» [40], «сідлячки» [41], «сілячки» [42], якими кидали зерно з половою навпроти вітру, щоб віддував полову від зерна. Маленькі дерев'яні лопатки робили з легкого дерева. Назва «сілячка» вживається також у бойків [43].

Решетами з великими дірками («претак» [44], «рейтак» [45], «рітак» [46], «ретак» [47], «рейтер» [48]) висівали полову (дод. № 2). Цю роботу виконували жінки [49]. Василь Лев пояснює, що притак — велике решето для висівання зерна з колосків. І така назва належить до низки термінів, які характерні лише виключно для Яворівщини, і не вживаються, або мало вживаються в інших західноукраїнських говірках [50]. Побутували також решета, решітки, що були «трохи більші від сита» [51] (дод. № 3). В Наконечнім сита робили з соснового дерева, а дно полотна з кінської волосані або тонкого алюмінійового дротика [52]. На Поділлі використовуються також для одержання чистішого зерна — решета.

Уже з кінця XVIII ст. в Україні була відома проста віяльна машина, так званий «млинок» [53]. На Яворівщині використовували також для віяння зернових досконаліше знаряддя — дерев'яний «млинок». Як згадували в с. Черчик, «колись був млинок — віяльна машинка, яка очищала зерно» [54]. У польського етнографа А. Фішера також знаходимо відомості про те, що в русинів на «млинку» зерно відповідно провіювали і очищали [55]. На жаль, немає відомостей про ті обряди, які супроводжували такі важливі сільськогосподарські роботи, як молотьба і віяння зерна. Вони повинні були завершувати літньо-осінній цикл календарної обрядовості, спрямованої, головним чином, на збереження великого врожаю.

Вирощений урожай потрібно було зберегти від вологи, морозу, гризунів. Селяни, добре знаючи фізичні характеристики зернових культур, будували споруди відповідної конструкції і температурного режиму. Зернові культури відзначаються морозостійкістю, тому основною вимогою до умов їх зберігання була сухість і добра провітрюваність. А тому очищене зерно зберігали в коморах, мішках у відгороджених дошками засіках, які могли вміщувати до 1 т зерна [56] і більше [57], дерев'яних бочках, плетінках з соломи, пачках — дерев'яних ящиках, «сусіках» (с. Поруденко), скринях до 200 кг [58], зверху їх прикривали дверцятами. В засіках окремо тримали зернові культури: жито, пшеницю, ячмінь, гречку, зверху дошками прикривали [59]. Але важливо відзначити те, що на цій території назву «засіки» вживали також стосовно місця в стодолі, де зберігали необмолочені снопи [60]. При цьому слід підкреслити, що в коморах була дерев'яна соснова підлога, а в стодолі її не було. Опитані інформатори завжди досить чітко відрізняли місце — «засіки» в коморі і стодолі. Зберігання необмолочених снопів в стодолах зафіксовано на Лемківщині [61], Бойків-

[8] Зап. 18.05.2009 р. у с. Рогізно Яворівського р-ну від Романика Дмитра Антоновича, 1939 р. н.

щині. На Яворівщині якщо не мав хтось комори, то зерно зберігали на «стриху» (горищі) [62].

Були поширені такі назви міри зерна: «балі» [63] (1 баль — 1 центнер), «чвертки» [64] (1 чвертка — 25 кг), хоча, як зазначав один інформатор, таку назву використовували поляки [65], «корці» (1 корець — 1 ц). Про таку міру як «корці» згадує М. Зубрицький [66].

Місцевим центром плетених виробів було с. Наконечне, де виплітали з лика решета, з лози — кошики, з соломи — бочки на зерно («солом'яники») [67]. Про міру зерна як «баль» у етнографічних дослідженнях відомостей не зустрічаємо. Про зберігання зерна в коморах, дерев'яних засіках знаходимо відомості в українців Карпат [68], зокрема на Холмщині, Підляшші [69], Поділлі [70], Поліссі [71]. А переховування зерна в солом'яниках відомо на Холмщині, Підляшші, Поділлі, Поліссі. Дослідник М. Зубрицький вказує, що в Турківському повіті (Бойківщина) збіжжя також засипають до великих скринь із дерев'яними замками, і називаються вони сусіками, і ставлять їх в коморі чи в сінях [72].

Ручні та механічні знаряддя для переробки зернових на Яворівщині

Велику увагу українці приділяли первинній переробці харчових продуктів, у зв'язку з чим у їхньому господарстві функціонували різноманітні прилади і засоби праці. Один із відомих вчених-етнографів і антропологів Хв. Вовк згадує: «Дроблення зерна, або здирання шкаралупини з нього, робиться в ступі, що буває ручна і ножна. Ручна ступа зроблена з дерев'яного пня, що стоїть вертикально (видовбаний у верхній частині): в ній товчуть зерно теж дерев'яним товкачем, що часто буває подвійний» [73]. Українці, Яворівщини зокрема, для очищення зерна від лузги та його подрібнення на крупи (просо на пшоно [74], пшеницю на кутю [75] використовували ручну ступу («ступка»). Її робили з колоди висотою приблизно 80 см циліндричної форми (дод. № 4). Про побутування такої форми ступи на Львівщині згадується в літературі [76]. Робочою частиною був дерев'яний товкач («ступір»). Ступи виготовляли з твердих порід дерев — дуба, бука, ясеня. А товкач — зі сосни. На ступах товкли зерно вдома жінки, тоді, коли мали вільний час, але міг працювати і кожен член сім'ї. В маленьку ступку, яка була в кожному господарстві, поміщали до 3 кг зерна. Її зберігали в «шопі», коморі.

Складнішою конструкцією відзначалася ступа ножна. Ось наприклад, які її конструктивні особливості подає український етнограф Хв. Вовк: «Ножна ступа складається з пня, що лежить горизонтально, а частіше з обрубаного коріння дерева з видовбаною в ньому глибкою; в цю глибку входить досить товстий міцний товкач, приправлений до кінця коромисла, на другий кінець коромисла спирається нога того, хто товче, а точку опіру між товкачем та серединою коромисла дає перекладина між двома подовженими брусами, що йдуть од ступи горизонтально» [77]. В. Шухевич подає у своїй праці Гуцульщина (1901) конструкцію ножної ступи, яка побутувала у кінці XIX ст. на Гуцульщині [78]. На території Яворівщини вона була менш розповсюджена, оскільки не всі господарства могли собі її дозволити. Основна її частина —горизонтально покладена колода довжиною 130 см, шириною і висотою близько 50 см. У цій масивній деревині видовбували отвір, куди засипали зерно, як і в ручну ступу. Від нього відходили дві станини, на яких пристосовувалась вісь, а до неї підойма. До підойми спереду прикріплювався товкач («ступір»). Ножна ступа завжди розміщувалась біля стіни, де був забитий гак, за який трималися під час товчення (дод. № 5). Згадані ступи використовувались до 50-х рр. XX ст., тобто до появи колгоспів [79]. У теперішній час їх вже практично не використовують. На Холмщині ступа використовувалась до товчення солі, проса на пшоно,



Іл. 5. Ступа ножна; Дата вигот. — 40-ві роки XX ст.; с. Дацьки Яворівського р-ну Львівської обл.; 10 липня 2006 р.; Фото автора



Іл. 6. «Млинець» (жорна); Дата вигот. — 1-ша пол. XX ст.; с. Поруденко Яворівського р-ну Львівської обл.; 15 липня 2007 р.; Фото автора

ячменю на кутю. Висота її сягала двох ліктів, або й ще вище. Ступір, або товкач, яким товчеться — це грубий дрюк, з вирізаним посередині отвором, аби можна було тримати його двома руками при товченні [80]. А. Фішер також зафіксував інформацію про те, що русини кутю роблять з пшениці, облусканої в ступі [81]. Як і на Поліссі, так і на Яворівщині в ручних ступах товкли просо, а на Бойківщині пшеницю на кутю. На Яворівщині здебільшого були поширені ручні ступи циліндричної форми, на відміну від Східної Волині та Полісся, де вони були вазоподібної форми. Стосовно форми ступ, то на Холмщині і Підляшші вони також трапляються циліндричної форми. На Гуцульщині та Поділлі ручні ступи трапляються вкрай рідко.

Ручні ступи побутують також у росіян і білорусів [82]. А ножні ступи найчастіше зустрічаються на території України.

Примітно, що на цій території не зафіксовано застосовування ступ для подрібнення квасолі, конопляного насіння, сухофруктів для пирогів.

На території України ручний млин відомий ще до нашої ери. Згідно з археологічними даними VIII—X ст. ручні млини були відомі на території розселення східних слов'ян [83]. Хв. Вовк вказує, що ручний млин згадується в житії преподобного Феодосія Печерського. Іноді це просто пень, що стоїть вертикально вгорі, в ньому видовбано глибку, куди вставляють нижній камінь, а на нього кладуть верхній камінь, що крутиться на залізному веретені. Досконалі жорна на пні, що лежить горизонтально на чотирьох ніжках. Ще досконаліші жорна виглядають як чотирикутна скринька без верху на чотирьох ніжках з перекладинами. У скриньці лежать камені, а з одного боку є жолобок для виходу муки [84]. На Яворівщині, коли необхідно було одержати невелику кількість борошна, використовували жорна — «млинець» (дод. № 6,7). Е. Веберсфельд згадував, що в передмісті Яворова на поч. XX ст. русини греко-католицького обряду хліб випікають з власного жита, меленого на жорнах [85]. На жорнах мололи жито, пшеницю, ячмінь [86], гречку [87]. Мука при цьому виходила грубого помолу [88], другого і третього сорту. Жорна приводились в дію горизонтальним рухом рук через ручку («веретено», «жорнівку»), вставлену в край верхнього каменя. Зверху висока ручка упиралася в перекладину на бокових стовпцях. Веретено, яке виготовляли з твердого дерева (дуба, бука, граба) було намертво з'єднане з верхнім каменем, який при цьому був рухомий. Нижній камінь був нерухомий. У відкритих жорнах верхній камінь був зовсім або наполовину оголений. Основа таких жорен — дерев'яний станок на чотирьох ніжках з видовбаним круглим гніздом для нижнього нерухомого каменя і збоку — малим гніздом для муки. Борошно через гніздо висипалося в підставлену посудину. Посередині верхнього каменя був отвір для всипання в нього зерна. Для зручності засипали зерно в видовбану збоку ямку на станку-табуреті. Аналогічні типи жорен описані Горленком [89]. Конструкція цих жорен подібна до тих, які подані в праці «Народна землеробська техніка українців», де зафіксовані жорна з Львівщини. Працювали на жорнах переважно чоловіки, жінки, найменше, діти мололи тоді, коли було необхідно. Зберігали жорна в сінях або в такому місці, де б вони не заважали. Виготовляли жорна самі господарі.

Про жорна зафіксовано приповідку на Яворівщині: «Жорна мелять право і ліво, щоб ся їсти не хотіло» [90]. І. Франко у відомій розвідці «Галицько-руські народні приповідки» теж наводить приповідку: «Нема млина, хоба тої жорна: меле в жорніх самотрітна, вся челядь голодна» — так характеризують утяжливість жорняного млива, що колись великим

тягарем лежало на жінках [91]. Це є свідченням того, що у народній творчості глибоко закарбувались пам'ять про ці знаряддя праці.

За різними даними польових досліджень жорна в наш час уже не використуються. Як і на Бойківщині, в «жорнах» найчастіше мололи жито, пшеницю. На Яворівщині вони були широко розповсюджені, на відміну від Полісся, де, наприклад, на одне село мали кілька господарів. Назва «жорна» також побутує на Сяноччині [92]. Назва «млинець» зустрічається на Закарпатті [93]. Конструкція жорен подібна до тих, які побутували на Гуцульщині [94], Бойківщині. Ручні млини також відомі білорусам і росіянам [95]. Відомо і те, що в Україні зерно для весільного короваю приносили в дім нареченої і мололи його на ручному млині (жорнах) [96].

Респонденти згадували, що млин був в Яворові, Наконечному-1. В досліджуваних селах зафіксовано відомості про поширення млина лише у с. Завадові. Підтвердженню цього є згадка про млин у Завадові у літературі [97].

Про побутування вітряків на Яворівщині, як і загалом на Львівщині, практично не зустрічаємо в етнографічних дослідженнях. За даними опитаних інформаторів вітряки не були поширені в цьому регіоні.

Формування традиційно-побутової культури українців відбувалось упродовж багатьох століть. Вона утверджувалась в народному середовищі, постійно вдосконалювалась і передавалась з покоління в покоління, набуваючи неповторних рис у світовій культурі.

У традиційно-побутовій і господарській культурі українців Яворівщини, а також в окремих галузях діяльності і, зокрема, в традиціях заготівлі, знаряддях переробки, зберігання продукції землеробства простежуються загальноукраїнські риси. Так, для переробки зернових використовуються традиційні знаряддя — ціп, ступи, жорна (подекуди побутувала назва «млинець»), для віяння маленька дерев'яна лопатка, а також — «шуфельки», «сідлячки», «сілячки».

Під час польових обстежень Яворівщини нам вдалося підтвердити, що ціпові передувало дещо простіше знаряддя типу простої палиці. Відгомоном цього способу, можливо, є биття «новолітниками», «улітниками» (посівальниками) «дідуха» (необмолоченого святкового снопа) палицями, коли господар заспав і не встиг його винести вранці з хати на Василія (14 січня).



Іл. 7. Жорна; Дата вигот. — 1-ша пол. XX ст.; с. Колониці Яворівського р-ну Львівської обл.; 3 квітня 2008 р.; Фото автора

Спільні риси щодо переробки зерна на Яворівщині зафіксовані і в інших етнографічних районах — на Опіллі, Поділлі, Бойківщині, Поліссі, Лемківщині, Холмщині, Підляшші, Волині, Гуцульщині. Характерним для цих етнографічних масивів є те, що молотіння ціпом відбувалося в стодолі, в ступі товкли пшеницю на кутю. Зберігання зерна в засіках відоме на Поділлі, Лемківщині та Поліссі, а в солом'яниках — на Холмщині, Підляшші, Поділлі, Поліссі, Волині. Міри зерна як — «чвертка», «корець» зустрічаються на Бойківщині. Ручні ступи були відомі також етнічним білорусам і росіянам.

Локальними мірами Яворівщини для зберігання зернових культур є місцева назва «баль», яка ніде інде не зафіксована в етнографічних дослідженнях. Вживання назви «засіки» як відведеного місця для зернових культур як у коморі, так і в стодолі (для необмолочених снопів) також зустрічається не часто в Україні. Назва решета — «претак» поки-що не зустрічаємо в українській етнографічній літературі. На відміну від Подніпров'я та Лівобережжя України, де молотили у п'ять-вісім ціпів, на Яворівщині це відбувалося переважно у два, менше три, чотири ціпи. Для Яворівщини характерні спільні риси і з іншими частинами Надсяння. Зокрема, термін «боїсько» («збоїсько») був характерний для Сяноччини.

Таким чином, наше дослідження у галузі переробки, зберігання зерна доповнює в окремих аспектах попередні етнографічні праці такого важливого і досі ще мало вивченого етнографічного масиву Надсяння як Яворівщина.

1. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 2 / Володимир Шухевич // Материяли до українсько-руської етнольоґії. — Львів, 1901. — Т. 4. — С. 145—320.
2. *Зубрицький М.* Село Кіндратів Турецького повіту / Михайло Зубрицький // Житє і слово. — Львів, 1895. — Т. 4. — С. 104—112 ; 216—230 ; *Зубрицький М.* Селянські будинки в Мшанці Старосамбірського повіту / Михайло Зубрицький // Матеріяли до української етнології. — Львів, 1909. — Т. 11. — С. 1—22.
3. Галицько-руські народні приповідки : у 3-х т. / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. — 2-е вид. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006.
4. *Webersfeld E.* Jaworow. Monografia historyczna, etnograficzna i statystyczna / Edward Webersfeld // Przewodnik naukowy i literacki. — Lwow : Nakladem wydawnictwa «Gaz Lwow», 1909. — S. 369—384 ; 457—466 ; 551—564 ; 649—658 ; 741—752 ; 833—848 ; 903—915.
5. *Вовк Хв.* Етнографічні особливості українського народу / Хведір Вовк // Студії з української етнографії та антропології. — К. : Мистецтво, 1995. — 335 с.
6. *Fischer A.* Rusini. Zarys etnografji Rusi / Adam Fischer. — Lwów ; Warszawa ; Kraków : Wydawnictwo Zakladu Narodowego im. Ossolinskich, 1928. — 192 s.
7. *Храпливий Є.* Головні збіжеві ростини / Євген Храпливий // Сільське господарство Галицько-Волинських земель. — Львів : Накладом фонду Учітеся брати мої, 1936. — С. 60—108.
8. *Kolberg O.* Chelmskie / Oskar Kolberg // Dzieła wszystkie. — Wrocław ; Poznań : [Б. в.,], 1964. — Т. 33. — Czesc 1. — 372 s.
9. *Горленко В.Ф.* Народна землеробська техніка українців / В.Ф. Горленко, І.Д. Бойко, О.С. Куницький (історико-етнографічна монографія). — К. : Наукова думка, 1971. — 164 с.
10. *Kolberg O.* Sanockie-Krośneńskie / Oskar Kolberg // Dzieła wszystkie. — Wrocław ; Poznań : [Б. в.,], 1972. — Т. 49. — Czesc 1. — 552 s.
11. *Чугай Р.В.* Народне декоративне мистецтво Яворівщини / Р.В. Чугай — К. : Наукова думка, 1979. — 144 с.
12. Яворівщина і Краковеччина. Регіональний історично-мемуарний збірник. Наукове товариство ім. Шевченка. Український архів. Т. XXXVII. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1984. — 852 с.
13. *Мандибура М.Д.* Землеробство / М.Д. Мандибура, С.П. Павлюк // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження / відп. ред. Ю.Г. Гошко. — К. : Наукова думка, 1983. — С. 90—104.
14. *Горленко В.Ф.* Господарська діяльність. Землеробство. Знаряддя праці / В.Ф. Горленко // Поділля. Історико-етнографічне дослідження / відп. ред. А.П. Пономарьов. — К. : ВНКЦ «Доля», 1994. — С. 84—99 ; Борисенко В. Основна господарська діяльність / Валентина Борисенко // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження / відп. ред. В. Борисенко. — К. : Родовід, 1997. — С. 103—115 ; Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження : у 2-х т. / за ред. Ю. Гошка. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. Т. 1. Матеріальна культура. — 360 с.
15. *Мандебура О.* Традиційне харчування поліщуків: повсякденна їжа / Олеся Мандебура // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів : ІН НАН України, 2003. — Вип. 3: У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. — С. 323—336.
16. *Горленко В.Ф.* Сільськогосподарські знаряддя та способи праці / Володимир Горленко // Українці: Історико-етнографічна монографія : у 2 кн. — Опішне : «Українське народознавство», 1999. — Кн. 1. — С. 252—278.
17. *Павлюк С.П.* Народна агротехніка українців Карпат другої половини XIX — початку XX ст. / С.П. Павлюк. Історико-етнографічне дослідження. — К. : Наукова думка, 1986. — 172 с.
18. Этнография восточних славян. Очерки традиционной культури. — М. : Наука, 1987. — 560 с.
19. *Сілецький Р.* Сільське поселення та садиба в українських Карпатах XIX — поч. XX ст. / Роман Сілецький. — К. : Наукова думка, 1994. — 140 с.
20. *Таранушенко С.А.* Вітряки / С.А. Таранушенко // Народна творчість та етнографія. — К., 1958. — № 1. — С. 80—99.
21. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 135-Е. — Арк. 1—20 ; Спр. 164-Е. — Арк. 120.
22. *Webersfeld E.* Jaworow. Monografia historyczna. — S. 841.
23. *Храпливий Є.* Головні збіжеві ростини. — С. 60.
24. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 135-Е. — Арк. 3.
25. Там само. — Арк. 7.
26. Слово о полку Ігореве / под. ред. В.П. Андриановой-Перетц. — М. : Академия Наук ССР, 1950. — С. 46.
27. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 164-Е. — Арк. 4.
28. Там само.
29. *Fischer A.* Rusini. — S. 29.
30. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 164-Е. — Арк. 12.
31. *Павлюк С.П.* Народна агротехніка... — С. 100.
32. *Webersfeld E.* Jaworow. Monografia historyczna... — S. 845.
33. *Kolberg O.* Sanockie-Krośneńskie. — S. 92.
34. *Плотникова А.А.* Гумно / А.А. Плотникова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5-ти т. / под. ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1. А-Г. — С. 570.

35. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 164-Е. — Арк. 8.
36. Галицько-руські народні приповідки : у 3-х т. / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко : 2-е вид. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006. — Т. 3. — С. 388.
37. *Виноградська Г.* Календарні звичаї та обряди на Опіллі (аналіз окремих фрагментів) / Галина Виноградська // Народознавчі зошити. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — № 3—4. — С. 286.
38. *Мандибура М.Д.* Землеробство / М.Д. Мандибура, С.П. Павлюк // Бойківщина... — С. 101.
39. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 135-Е. — Арк. 18.
40. Там само. — Спр. 164-Е. — Арк. 4.
41. Там само. — Арк. 17.
42. Там само. — Арк. 15.
43. *Мандибура М.Д.* Землеробство. — С. 101.
44. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 164-Е. — Арк. 4.
45. Там само. — Арк. 19.
46. Там само. — Арк. 15.
47. Там само. — Арк. 8.
48. Там само. — Арк. 6.
49. Там само. — Спр. 135-Е. — Арк. 13.
50. *Лев В.* Мова Яворівщини / В. Лев // Яворівщина і Краковеччина. Регіональний історично-мемуарний збірник. Наукове товариство ім. Шевченка. Український архів. Т. XXXVII. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1984. — С. 607.
51. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 164-Е. — Арк. 8.
52. Яворівщина і Краковеччина. — С. 245.
53. *Горленко В.Ф.* Сільськогосподарські знаряддя та способи праці. — С. 274.
54. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 164-Е. — Арк. 16.
55. *Fischer A.* Rusini. — S. 29.
56. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 135-Е. — Арк. 9.
57. Там само. — Арк. 17.
58. Там само. — Арк. 5.
59. Там само. — Арк. 13.
60. Там само. — Арк. 18.
61. *Сілецький Р.* Сільське поселення... — С. 128.
62. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 164-Е. — Арк. 8.
63. Там само. — Спр. 135-Е. — Арк. 5.
64. Там само. — Арк. 7.
65. Там само. — Арк. 14.
66. *Зубрицький М.* Селянські будинки в Мшанці... — С. 8.
67. *Чугай Р.В.* Народне декоративне мистецтво... — С. 16.
68. *Павлюк С.П.* Народна агротехніка українців Карпат... — С. 109 ; Лемківщина... — С. 157.
69. *Борисенко В.* Основна господарська діяльність... — С. 107.
70. *Горленко В.Ф.* Господарська діяльність... — С. 97.
71. *Мандебура О.* Традиційне харчування поліщуків... — С. 325.
72. *Зубрицький М.* Село Кіндратів... — С. 219.
73. *Вовк Хв.* Етнографічні особливості українського народу... — С. 55.
74. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 164-Е. — Арк. 17.
75. Там само. — Спр. 135-Е. — Арк. 2.
76. *Горленко В.Ф.* Народна землеробська техніка... — С. 102.
77. *Вовк Хв.* Етнографічні особливості українського народу... — С. 56.
78. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 2. — С. 170.
79. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 164-Е. — Арк. 20.
80. *Kolberg O.* Chelmskie... — S. 82.
81. *Fischer A.* Rusini. — S. 35.
82. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин ; пер. с нем. К.Д. Цивиной. — М. : Наука, 1991. — С. 116.
83. Этнография восточних славян. Очерки традиционной культури / ответств. ред. К.В. Чистов. — М.: Наука, 1987. — С. 201.
84. *Вовк Хв.* Етнографічні особливості українського народу ... — С. 56.
85. *Webersfeld E.* Jaworow. Monografia historyczna... — S. 1179.
86. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 164-Е. — Арк. 15.
87. Там само. — Арк. 8.
88. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 135-Е. — Арк. 2.
89. *Горленко В.Ф.* Сільськогосподарські знаряддя та способи праці... — С. 276.
90. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 135-Е. — Арк. 3.
91. Галицько-руські народні приповідки : у 3-х т. / зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко: 2-е вид. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006. — Т. 2. — С. 179.
92. *Kolberg O.* Sanockie-Krośneńskie... — S. 86.
93. *Горленко В.Ф.* Народна землеробська техніка українців... — С. 101.
94. *Мандибура М. Д.* Землеробство / М.Д. Мандибура, С.П. Павлюк // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження / відп. ред. Ю.Г. Гошко. — К. : Наукова думка, 1987. — С. 118.
95. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. — С. 119—120.
96. *Усачева В.В.* Зерно / Усачева В.В. // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под. ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1999. — Т. 2.: Д-К (Крошки). — С. 325.
97. Яворівщина і Краковеччина... — С. 219.

Olga Bosa

TRADITIONAL EXPERIENCE IN THE SPHERE OF TREATMENT AND STORAGE OF GRAIN IN YAVORIV AREA (FIRST HALF OF THE 20 CENTURY)

Traditional techniques of treatment and storage of grain in Yavoriv area in the first half of the 20 century have been studied on the bases of data got from local informers. It has been established, that traditional tools characteristic of the majority of regions of Ukraine were there used, as thrasher, mortar, grindstone, «mlynets'» («small mill»), a small wooden shovel for winnowing called also «shufelky», «sidlyachky», «silyachky». The local peculiarity of Yavoriv area was the local measure for grain — a bal that has not been found anywhere else in ethnographic research-works. In some aspects this study brings additions to earlier ethnographic works on such important and still insufficiently known etnographic territory of Nadsyannya (territory in the basin of the Syan river) as Yavoriv area.

Keywords: treatment, storage, Yavoriv area, mortar, grindstones, shovel, corn-bin, wooden barrel, wicker straw baskets, boxes.

Ольга Боса

ТРАДИЦИОННЫЙ ОПЫТ В ОБЛАСТИ ПЕРЕРАБОТКИ И ХРАНЕНИЯ ЗЕРНОВЫХ НА ЯВОРОВЩИНЕ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА ХХ В.)

На основании данных от информаторов прослежены традиционные способы переработки и хранение зерновых на Яворовщине первой половины ХХ века. Установлено, что в области переработки зерновых использовались традиционные орудия, характерные для большинства территорий Украины — молотило, ступа, жернова (иногда називаемые «млинец»), для веяние маленькая деревяння лопатка, а также — «шуфельки», «сидлячки», «силячки». Локальной особенностью Яворовщины в хранении зерновых культур выступает местная мера зерна «баль», которая больше нигде не фиксирует в этнографических иследованиях. Данное иследование дополняет в некоторых аспектах предшествующие этнографические иследования такого важного и до сих пор еще малоизученного этнографического массива Надсянья, как Яворовщина.

Ключевые слова: перерабока, хранение, Яворовщина, ступа, жернова, лопатка, сусеки, деревянние бочки, плетенки из соломы, ящики.



Микола ГЛАДКИЙ

ПАРУБОЦЬКА ЗАБАВА «ТРІПАК» ТА НОВОРІЧНІ СВЯТКУВАННЯ В с. ВОРОБЛЕВИЧІ

В статті висвітлено локальні особливості святкування Нового року, які і по нині побутують в селі Вороблевичі Дрогобицького району Львівської області, в тому числі описана досі не відома в етнологічній науці парубоцька новорічна забава «Тріпак».

Ключові слова: новорічні святкування, Старий Новий рік, парубоцькі забави, групові заходи.

Складовою частиною зимових свят є відзначення «Старого-Нового» року. Характеризуючи ці свята, відомий дослідник календарної обрядовості українців Степан Килимник наголосив, що вони «пройшли крізь морок віків і донесли до наших часів характер духового життя наших предків, їх віру, вірування, світогляд, образ матеріального життя, їх ідеали, бажання, мрії». Вони «допомагають нам усвідомити свою історичну самобутність, допомагають зрозуміти душу, психіку наших далеких прародителів і показують розвиток старовинної української культури, її початкові образи» [1].

Новорічні святкування відомі в Україні під назвами «Щедрий вечір», «Маланки», «Василя» та інші. В його основі торжества, спрямовані на пошану «Щедрого бога». Приурочені до цього дня ритуальні дійства сформувалися в дохристиянські часи і характеризуються значною різноманітністю, змістовно досліджені відомим українським етнологом О. Курочкіним [2].

Складовою частиною новорічних дійств була святкова трапеза, яку влаштовували напередодні. З цією метою готували скоромні страви, а поліщуки навіть споживали кутю, заправляючи її смальцем [3]. При відзначенні Нового року особливою урочистістю відзначалося щедрування, під час якого відбувався ритуальний обхід хат, під час якого висловлювалися побажання щастя, здоров'я, благополуччя членам сім'ї. В багатьох місцевостях України відбувалися народні вистави ряджених. Серед новорічних театралізованих вистав найбільш поширена «Меланка» та обряд, пов'язаний із водінням «Кози», які стали предметом спеціального наукового дослідження [4]. З Новим роком тісно пов'язані численні шлюбні ворожіння [5]. Побутували різноманітні ритуальні дії виробничого характеру, як от перший запряг та привчання до роботи молодих волів, ворожіння на майбутній урожай [6]. Повсюдно в Україні відомий давній звичай «засівання». На Гуцульщині до цього дня приурочувалося «свято печі», запалення ритуальних вогнів [7].

В Україні найпишніше відзначали настання Нового року на Лівобережжі та на Гуцульщині. Натомість в Галичині значна частина відповідних обрядодійств проводилася в переддень Водохреці. Однак місцями збереглися явища, які засвідчують унікальність новорічних традицій. Підтвердженням цього можуть бути матеріали, записані в селі Вороблевичі Дрогобицького району Львівської області.

Сучасне село Вороблевичі складається із трьох основних частин — Воршулі, власне Вороблевич та

Липовця. Саме в останньому в довоєнний період проживали здебільшого поляки. Тут діє три церкви.

Інтерес до місцевих традицій відзначення настання Нового року викликаний тим, що тут, у середовищі місцевої молоді, до сьогоднішнього часу побутує забава, відома під назвою «Тріпак». Для її означення також використовується і лексема «Баламут». Інформацію про неї автор вперше отримав від студентів історичного факультету Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка Василя Паращака та Тараса Гнатіва, які, будучи уродженцями цього села, зробили відповідні повідомлення на занятті з етнографії України. Проведені подальші польові дослідження дали змогу всебічно вивчити це явище. Базуючись на відомостях, зафіксованих від Музики Степана Миколайовича, 1929 р. н., Гураль Катерини Степанівни, 1932 р. н., Музики Василя Миколайовича, 1934 р. н., Стефанів Ольги Степанівни, 1935 р. н., Музики Катерини Михайлівни, 1936 р. н., Чичули Марії Степанівни, 1939 р. н., Арсеник Ганни Дмитрівни, 1949 р. н., Кравців Ольги Михайлівни, 1953 р. н., Павлишин Ярослава Станіславовича, 1961 р. н., Павлишин Віри Ярославівни, 1983 р. н., а також на матеріалах, підготовлених В. Паращаком і Т. Гнатівим, вдалося охарактеризувати це дійство.

Варто зауважити, що в науковій літературі інформація про побутування молодіжної новорічної забави «Тріпак» відсутня. Тож можна вважати представлений матеріал як унікальний, адже в статті описано ще один із варіантів відзначення новорічних свят.

Новорічні святкування у Вороблевичах відбуваються у ніч з 13 на 14 січня, коли, як і повсюдно в Україні, відзначають настання «Старого-Нового» року. Найактивнішу участь в ньому приймають неодружені парубки, які з «тріпаком» обходять будинки незаміжніх дівчат.

«Тріпак» — це прямокутне полотнище, розміром, приблизно, 1 х 1,5 метра, дві сторони якого пришивали до двох двохметрових жердин. Такого роду мішки місцеві господарі використовували для годівлі коней у дорозі. Здебільшого, у 30—40-х рр. ХХ ст. саме їх і брали місцеві парубки для своєї забави. Починаючи з середини ХХ ст., із зменшенням кількості коней у господарствах селян, все складніше можна було знайти такий добротний мішок. Саме тому утверджується практика цілеспрямованого виготовлення «тріпака», водночас процедура цього дійства набуває більш ритуалізованого характеру.

Готуючись до святкувань Нового року хлопці після Різдвяних свят дня, тобто 10 січня, йшли в ліс, де вирубували дві, приблизно однакової товщини, жердини («ручки»), завдовжки біля 2 метрів. Причому, бажано, щоб їх зрубали з одного і того ж дерева. Підшуковували також міцну тканину відповідних розмірів. Виготовлення «тріпака» відбувалося вечорами у хаті одного із парубків, причому кожного року в іншій. При цьому обов'язковою умовою було заборона жінкам та дівчатам спостерігати за цим процесом. Водночас присутність господаря була бажаною. Він ділився спогадами про свою молодість, порадами підказував, як краще і оригінальніше зробити цей обрядовий атрибут.

Акуратно обробивши жердини, їх надійно обшивали тканиною. Таким чином, отримували виріб на подобі нош (носилок). З середини ХХ ст. утверджується практика розмальовувати «тріпак». Сюжет малюнку відображав новорічну атмосферу та особливості цієї забави. Зокрема зображували новорічні ялинки, зірки, сніжинки, знаки зодіака. Вказували і рік, в який відбувалося це дійство. До полотнища також могли пришити кишеню, куди необхідно було покласти викуп — пляшку горілки, яку теж малювали. Могли бути й інші варіанти, що залежало від художніх та естетичних уподобань парубка, який розмальовував виріб.

Закінчивши роботу, всі члени молодіжного товариства, взявши в руки «тріпак», «тріпали» його, примовляючи: «*Тріпай, тріпай, наш тріпак, від Воршулі до Китаю* (назви кутків села)». На завершення вони влаштовують спільну вечерю, частуючи господаря і дякуючи йому за надану можливість підготуватися до свята. Також заздалегідь хлопці готували пшеницю, призначену для новорічного обсівання осель.

Цього вечора члени молодіжного товариства на своєму зібранні також розподіляли між собою ролі учасників майбутнього дійства. Найперше вибирали «тріпаконосця». Ним був парубок, який користувався найбільшою повагою і авторитетом серед хлопців. Будучи відповідальним, розсудливим, він був головним розпорядником під час забав. Він особисто відповідав за збереження «тріпака» і носив його упродовж всієї ночі. Виконання своїх обов'язків «тріпаконосець» здійснював, як правило, кожного

року, аж до свого одруження. Після чого хлопці обирали нового. В обов'язки інших учасників цієї забави входило виконання ролі, визначеної змістом цієї забави. Ще в 60—70-х рр. XX ст. у складі виконавців обряду були старші парубки, яким минуло 20 років і які відслужили в армії. Упродовж останніх десятиліть намітилася тенденція до омолодження учасників цього дійства.

Напередодні Нового року хлопці домовлялись про час і місце зустрічі. Причому, як згадують старожили села, інколи учасники новорічної забави навіть звечора спільно лягали спати в одній із хат. У другій пол. XX ст. утвердилася практика цих обходів, починаючи із опівночі. Хлопці збиралися о 23—23.30 год. вечора. З настанням Нового року парубоцька ватага, очолювана «тріпаконосцем», що ішов попереду, несучи «тріпак», вирушала до будинку, де жила повнолітня дівчина. Причому напрямок руху визначався за течією місцевої річки, наприклад: починався у кутку під назвою Воршуля і завершувався у кутку, який місцеві мешканці іменують Китай, враховуючи велику чисельність тамтешніх жителів.

Ритуальні обходи парубоцькі гурти здійснювали, як правило, за місцем проживання в межах свого кутка. До середини XX ст. вони відбувалися «хата від хати» — учасники не оминали жодної оселі, де жила дівчина. Останніми десятиліттями такі обходи роблять вибірково: хлопці заходять, здебільшого, до хат дівчат, з якими підтримують дружні взаємини.

Сама забава складається із кількох етапів. Перший — колядування. Зайшовши на подвір'я, хлопці починали колядувати під вікном. До середини XX ст. найчастіше виконували «Бог предвічний». З часом почали виконувати і «Нова радість стала», «На небі зірка ясна засяла». Часом виконували спеціальну передноворічну колядку «Старий рік минає»:

Старий рік минає,
Новий наступає,
Христос ся рождає...

Проколядувавши два стовпчики, хлопці починають кричати:

«Татусю, мамусю, втворі-і-і-іт,
Бо прийшов уже Новий рі-і-і-ік».

Для означення такого роду тексту у селі побутує лексема — «кричалка». Тобто «кричалка» — це невеликі римовані тексти, які спільно викрикують учасники ритуального дійства. Техніка їх виконання передбачає обов'язкове наголошування на останньому слові кожного рядочка та деяку протяжність голосного звука відповідного складу. Повторивши «кричалку» тричі, продовжують колядувати.

Закінчивши, парубки знову вигукують іншу «кричалку»:

«В нас короткі штанці,
Ми померзли в пальці».

Вимагаючи відчинити, хлопці стукали у вікно, двері, погрожували господарям їх (двері) вибити. Беручи до уваги, що за традицією учасники дійства не попереджали про свій ймовірний прихід, це було причиною, коли вони нерідко заставали господарів зненацька, піднімаючи їх з постелі. Однак батьки, маючи повнолітню доньку, очікували можливого такого візиту, а останнім часом і спеціально готуються до цього. Відмова господаря впустити колядників практично не зустрічається.

За час виконання колядки дівчина повинна була сховатися в хаті. А після того, як господар відчинить двері, парубки, забігши в приміщення, шукали її. Процес пошуку супроводжується елементами бешкетування та погрозами. Хлопці вимагають видати дівчину: «*Давайте нам дівку. Як не дасте дівку, то поб'єм дахівку*»; «*Давайте нам дівку. Як не дівку, то горівку, горівку та ще й курку, бо у вікно штуркну*». Такі жартівливі дії мали ритуально-ігровий характер і їх О. Курочкін характеризує як ритуальна «антиповедінка», яка була обумовлена «давньою міфопоетичною концепцією Нового року як свята нехтування всіх цінностей» [8].

Все це супроводжувалося сміхом та жартами. Карнавальний сміх — невід'ємна складова й інших новорічних дійств — наприклад, обряду водіння «Кози», «Маланки». Ситуація, коли у ритуальні обходи відбувається введення комічних елементів може трактуватися не стільки як розважальне дійство, а й як свого роду оберіг від надприродних сил, пов'язаних із іншим світом [9].

Знайшовши дівчину, хлопці садили її у «тріпак», інколи не даючи їй навіть одягнутися і взутися, та виносили з хати. Причому, як згадувала К. Музика, дівчину несли інколи досить далеко, наприклад, до місцевої річки Млинівки. Про це згадувала і Г. Арсеник: «*Мене босу винесли на сніг, бо я сі не сподіва-*

ла, що мене будуть брати. Але мій чоловік вже був мій кавалєр і мене далеко не несли, він заступився за мене, і мене пустили, і так я боса з города бігла до хати». За спогадами С. Музики дівчину несли на річку, де її босими ногами ставили в ополонку. Такі дії мотивували тим, *«щоб вона була здорова»*.

Батьки дівчини намагалися упросити хлопців не забирати доньку, або хоча би не нести далеко і відпустити, пропонуючи викуп — частування парубків. У ході перемовин «торговці» всіляко намагалися задурманити, «збаламутити» (звідси і інша назва цієї забави) батька, з тим, щоб отримати якомога більший викуп. Ціна за дівчину визначалася певною кількістю грошей або горілки. Якщо у сім'ї була ще одна донька або на той час в хаті перебувала інша дівчина, то ціна викупу збільшувалася відповідно вдвічі-втричі.

У випадку, якщо між торговцями і батьком не було досягнуто згоди, то хлопці мали право забрати дівчину з собою на цілу ніч. Так само, якщо парубки не послухали батьків і «украли дівчину», понісши її далеко, то перші могли відмовити у частуванні. Однак непорозуміння між батьками і парубками майже не зустрічалися. Господарі хлопців зустрічали привітно, адже їх візит був виявом поваги до батьків, престижу дівчини у селі.

Поторгувавшись *«для вигляду»*, *«для годиться»*, сторони швидко досягали згоди і дівчину заносили до хати, і починали підкидати на «тріпаку» до стелі («тріпати»). Саме ця дія, яка за своїм характером аналогічна витріпуванню килимових доріжок, і зумовила назву цієї розваги для молоді. Інколи її підкидали стільки разів, скільки років мала дівчина, але не менше три рази.

Описане дійство мало магічну спрямованість. За народними уявленнями, дівчина, котру *«потріпали в тріпаку»*, вийде заміж до наступного Нового року. При цьому варто зауважити, що в селі побутує повір'я, що чим вище будуть підкидати дівчину, тим вищий добробут сім'ї буде в наступному році.

Заходячи в хату, хлопці віталися традиційним для села новорічним побажанням, вигукуючи усталену формулу: *«Помагай Бог на щісті, на здоров'я, на то-о-й Новий рік»*.

По завершенню всього ігрового дійства починалося святкове частування, під час якого господар дому, скориставшись неуважністю парубків, міг викрасти «тріпак». В такому разі «тріпаконосець» повинен був дати викуп «з свої кишені» або наступного дня поставити господарю могорич за повернення.

Закінчивши частування, хлопці дякували господарям. Перед виходом з оселі один із парубків, здебільшого наймолодший, палицею обмолочував різдвяного снопа («діда»). Взявши жменю, кожен із парубків обсівав хату, приказуючи:

Сію, сію, посіваю, з Новим роком Вас вітаю,
Аби вам родилося жито, пшениця, капуста,
Аби Ваша корова була тлуста,
Фасоля, бульба, цибуля, часник,
Аби Ви всі були здорові, як смик.

По завершенню ритуальних обходів парубки розходилися по домівках. Упродовж всього наступного року «тріпаконосець» зберігав «тріпак» у себе дома, слідкуючи за тим, щоб його ніхто не торкався, щоб він не втратив своєї чарівної сили до наступного року.

У сільських новорічних святкуваннях приймали участь і дівчата, котрі із спеціальними віншівками обходили оселі односельчан:

Вінчуєм Вас, господарю,
Із тим Новим роком,
Щастя, сили і здоров'я
І з Вашим дороком.
Той Новий рік принесе нам,
Щастя і сили,
А щоби Ви, господарю,
Многа літ прожили.

Відвідувачів осель на Новий рік у селі називали *«наволітниками»*. Подібне означення *«новолітувати»* — у значенні відвідувати оселі з нагоди Нового року фіксує у своїх дослідженнях Павло Чубинський [10]. У ранкові години у ролі «наволітників» виступали діти, котрі, засіваючи, «ходили за калачиками». Звичай пригощати засівальників спеціально для цього спеченими «калачиками» відомий в Бойківському краї [11]. Першовідвідувачів народна уява наділяла магічними функціями. В їх особі відобразились давні уявлення про полазників, котрі, завітавши до оселі, вплинуть на добробут сім'ї упродовж усього наступного року.

Отже, описані традиції святкування Нового року в с. Вороблевичі дають можливість стверджувати, що вони відповідають загальній структурі новорічної обрядовості українців. Однак зібрані матеріали ілюструють локальні особливості, варіативність відзначення цієї дати жителями названого населеного пунк-

ту. Водночас необхідно додати, що у навколишніх селах тамтешня молодь не практикує проводити новорічну ніч саме так. Тож йдеться про локальне явище, походження якого залишається не зрозумілим.

Ключовою ідеєю ритуально-магічних дійств, які виконували учасники забави «Тріпак», є побажання щасливої долі, яку уособлює одруження, а також добробуту на наступний календарний період, завдяки гарному урожаю. Популярність Нового року як свята зумовило добре збереження цих традицій, особливо у середовищі найбільш активної частини громади — молоді, хоча на сьогодні спостерігаємо деяке їх спрощення, а також трансформації у мотивації поведінки учасників.

1. *Килимник Степан*. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: [У 3 кн., 6 т.]. — Факс. вид. / Степан Килимник. — К. : Обереги, 1994. — Кн. 1. — Т. 1 : (Зимовий цикл) ; Т. 2 : (Весняний цикл). — С. 125.
2. *Курочкін О.В*. Новорічні свята українців: Традиції і сучасність / Олександр Курочкін. — К. : Наукова думка, 1978. — 191 с. ; *Курочкін О.В*. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» / Олександр Курочкін. — Опішне : Українське народознавство, 1995. — 392 с. : іл.
3. *Глушко М*. Традиційна різдвяно-новорічна обрядовість українців / Михайло Глушко // Колядки і щедрівки / упорядкування, вступна стаття, примітки М.С. Глушка. — К. : Музична Україна, 1991. — С. 40 ; *Скуратівський В.Т.* Святвечір (у 2 кн.) / Василь Скуратівський. — К. : Перлина, 1994. — Кн. 1. — С. 41.
4. *Курочкін О.В*. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка».
5. *Скуратівський В.Т.* Святвечір (у 2 кн.). — Кн. 1. — С. 47—48.
6. *Глушко М.С*. Генезис тваринного запрягу в Україні (Культурно-історична проблема) / Михайло Глушко. — Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2003. — С. 83—84.
7. *Воропай Олекса*. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис / Олекса Воропай. — К. : Оберіг, 1993. — С. 102 ; *Кутельмах К.М*. Календарна обрядовість / Корнелій Кутельмах // Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. — К. : Наукова думка, 1987. — С. 290—291.
8. *Курочкін О.В*. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка». — С. 74—75.
9. Там само. — С. 82.
10. *Чубинський П.П*. Мудрість віків: (Укр. Народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського) : у 2 кн. / Павло Чубинський — К. : Мистецтво, 1995. — Кн. 2. — С. 5.
11. *Здоровега Н.І*. Народні звичаї та обряди / Н.І. Здоровега // Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження. — К. : Наукова думка, 1983. — С. 235.

Mykola Hladky

ON TRIPAK BOYHOOD GAMES AND NEW YEAR FESTIVAL IN THE VILLAGE OF VOROBLEVYCHI

In the article are developed some peculiarities in celebration of New Year Day in the village of Voroblevychi, Drohobych region, Lviv county; among other festive events is presented unknown as for now in ethnology New-Year Youthful game, a Tripak.

Keywords: New-Year celebration, Old (Julian) New Year, youthful play, group acting.

Микола Гладкий

ЮНОШЕСКАЯ ИГРА «ТРИПАК» И НОВОГОДНИЕ ПРАЗДНОВАНИЯ В с. ВОРОБЛЕВИЧИ

В статье раскрыты локальные особенности празднования Нового года, которые и поныне бытуют в с. Вороблевичи Дрогобычского района Львовской области, в числе других праздничных событий описана неизвестная в этнологии новогодняя юношеская игра «Трипак».

Ключевые слова: новогодние празднования, «Старый-Новый» год, юношеская игра, групповые действия.



Наталія СИРЯМІНА

МИСТЕЦЬКІ АНАЛОГІЇ МЕГАЛІТИЧНОГО БУДІВНИЦТВА

Автор інтерпретує філософське розуміння ролі і місця творчих потенцій у свідомості Людини, які формували процес розвитку доісторичної художньої культури. У науковий обіг вводиться новаторський підхід до ідентифікації графічних знаків мегалітичного будівництва: концептуальне трактування системи знаків, яке приводить до розуміння їхнього призначення — розповсюдження інтелектуальної інформації, графічне відображення якої, з часом, трансформується у територіальну художньо-етнічну та семантичну форми. Презентується нова класифікація графічних знаків мегалітичного будівництва за чотирма основними групами. Вводиться відповідна типологія, яка дає змогу ідентифікувати графічні знаки на мегалітичних спорудах незалежно від регіону розміщення. Тим самим знімається одна з проблем археології у питанні так званого «мегалітичного феномену». Наводяться найбільш характерні приклади з основних регіонів розміщення мегалітичних споруд. Попри те, що таких прикладів на сьогодні на різних територіях численна кількість, вони не систематизовані сучасною наукою, а тому не введені у науковий обіг як свідчення зовсім нової теорії розвитку доісторичного людства.

Ключові слова: Мегалітичне будівництво, мегалітичне мистецтво, графічні знаки: солярні, геометричні, антропо- та зооморфні.

Причини виникнення та концептуального наповнення мегалітичного будівництва

Вивчаючи будівельні та художні аспекти «мегалітичного феномену» світу, автор дійшла висновку, що його просто немає. Адже якщо підійти до цього питання як до комплексного вивчення мегалітичних споруд на різних територіях, миттєво виникає розуміння: мегалітичне будівництво не мало утилітарного призначення, при наявності надзвичайно інтелектуального наповнення, відображеного символічно.

Окремі мегалітичні споруди почали з'являтися вперше, на думку автора, в епоху Мезоліт (12—10 тис. до н. е.) — ранній Неоліт (9—7 тис. до н. е.), за певних до- і пост-катастрофічних обставин кліматичного чи іншого порядку. Саме тому вони мали надзвичайне значення для формування і подальшого розвитку духовних та інтелектуальних потенцій людини нової генерації.

Мегалітичне будівництво проіснувало до епохи розвинутого Неоліту (6—4 тис. до н. е.). Це період, коли внаслідок «неолітичної революції» (відтворювальне виробництво), небувалий до того демографічний сплеск призвів до необхідності масового будування наземних стаціонарних, у тому числі кам'яних споруд утилітарного призначення, як громадських, так і житлових. В цьому сенсі мегалітичне будівництво стає первісною школою кам'яного будівництва.

Якщо розглядати мегалітичне будівництво в ракурсі міждисциплінарних наук: палео-астрономія, математика, антропологія, кліматологія і, безумовно, міфологія, стає очевидним наступне. Пріоритетність (у тому числі і за кількістю) поховальних мегалітів серед мегалітичного будівництва, зокрема, на території півночі Євро-Азійського материка (проте, надзвичайно зруйнованих), а також, «мегалітів» — пірамід, які ніколи не були похованнями (масові поховання знаходились лише під деякими з них), пояснюється їхнім первісним виникненням: спочатку — пірамід; потім — поховальних мегалітів. І це друга складова «мегалітичного феномену». Вона також пов'язана з певними катастрофічними явищами різного характеру.

Розглянемо результати катастрофічних явищ на території півночі Євро-Азійського материка, який є визнаною колискою народів та етносів індо-європейської мовної групи. Свідченням певних катастрофічних подій на цій території можуть слугувати дослідження російських вчених Капліної Т.Н. та Ложкіна А.В. [1]. На підставі багаторічного вивчення відкладень льодового комплексу Приморського регіону

Приполярної зони Росії дослідники зробили висновок про існування тут помірного клімату і теплих вод Льодовикового Океану, приблизно в 11—9 тис. до н. е. Саме в той час, коли на півдні Франції було досить холодно і зростала тундрова рослинність.

Проте із закінченням цього періоду в північних районах Сибіру вздовж Полярного кола відбулася раптова зміна клімату (протягом 1—3 місяців), що призвела до катастрофічних наслідків. У цьому регіоні була виявлена неймовірна кількість решток крупних ссавців, поваленої деревини, не пошкоджені тлінням туші мамонтів, які датуються періодом 9 тис. до н. е. Про раптовість зміни клімату свідчить майже 100% збереженість флоро-фауністичних решток, що не могло відбутись при поступовій зміні клімату.

Одночасно в проміжок часу між 13-м та 8-м тис. до н. е. в північних районах Аляски на території Америки, внаслідок раптового похолодання також загинуло близько 70 видів крупних тварин — це близько 40 мільйонів ссавців.

Таку «еко-кліматичну катастрофу» Приполярної та Арктичної зон окремі вчені пояснюють теорією «приливної хвилі», яка виникла внаслідок дії гравітаційної сили космічного тіла, що проходило близько від Землі. Проте у цьому випадку клімат мав помінятися на всій території Землі, чого, як відомо, не сталося. Лише в північних районах Аляски та Сибіру, а також в Антарктиді настало раптове і значне похолодання, на фоні того, що у Західній, Центральній, Південній Європі і в Південній Америці відбулося значне потепління.

Інші вчені вважають, що зміна клімату в названих регіонах могла відбутися внаслідок зміни напрямку течії Гольфстріму. Така ситуація, у свою чергу, виникає лише при одній умові — раптовій зміні нахилу земної осі. Вчені припускають, що переміщення точки Полярного полюсу на захід в означений період відбулося в межах 2,1—2,3 км. Але і така ситуація не є можливою, якщо розглядати її з точки зору сучасної фізики. Одночасно саме це явище можна ідентифікувати як міфічний Великий Потоп, який відображений в багатьох міфах та легендах населення давнього світу територій Північної півкулі між 60° та 40° паралелями.

На думку автора, і це підтверджується прикладами, наведеними далі, глобальна кліматична катастрофа регіонів Північної півкулі в 9—8 тис. до н. е. стала причиною загибелі Північної цивілізації. Це, у свою чергу, спричинило розселення її поселенців по всьому світові, в результаті чого відбулося розповсюдження мегалітичного будівництва, ідентичного по суті. Цей висновок також підтверджується численним археологічним матеріалом, проте не систематизованим.

За таких обставин, інтелектуальна наповненість мегалітичних споруд, певна символіка мегалітичного будівництва отримує своє пояснення, зазначене попередньо.

З тієї точки зору стає зрозумілою цікава особливість, якою відмічений вибір місцевості для будівництва перших мегалітичних споруд: це — гірські плато, скельні утворення та виходи берегів каньйонів основних водних сполучень. Беручи за основу гіпотезу про концептуальну наповненість мегалітичного будівництва, стає очевидним такий вибір. Крім того, що мегалітичні споруди своїми формами моделювали і втілювали будову Всесвіту, що одночасно відображено як у світовій міфології, так і в конструктивно-планувальній структурі мегалітичних споруд: квадрат — Земля; круг — Небо; піраміда, менгір — Світова гора і т. ін., вони розміщувались у гірських та підвищених місцевостях з єдиною метою — зберегти та передати існуючі знання.

Саме тому мегалітичні споруди астрономічного призначення, наскальні зображення з астрономічним змістом виникають, в першу чергу, на підвищених і захищених від катастрофічних аномалій територіях: *це Північний Кавказ; Південно-Західний Сибір; Північна Європа; середня смуга Східної Європи тощо*.

Необхідність вибору підвищених місцевостей підтверджується існуванням активного водного сполучення між територіями Євро-Азійського материка, а також на нових для північних переселенців територіях в епоху раннього та розвинутого Неоліту. Про це свідчать численні зображення човнів на скелях Швеції та Норвегії [2, 3], недавня знахідка дерев'яного човна в Китаї (Zhejiang- Province), датована 7,5 тис. до н. е. [4], також дерев'яні човни епохи раннього Неоліту, що були знайдені в регіоні Середньо-Руської височини (М.Є. Фосс, 1954). Можливо, аналогічне, а не культово-ритуальне, як їх трактує сучасна наука, призначення мали численні «захоронення» човнів, знайдених під час розкопок біля єгипетських пірамід.

І, нарешті, саме це є причиною, чому новий етап розвитку людської цивілізації в період з 10 по 8 тис. до н. е. впродовж певного часу обмежувався гірсь-

кими та підвищеними регіонами Близького Сходу, який, до того ж, у попередній період — 12—10 тис. до н. е. серед археологів вважається «мертвою зоною» для поселень.

Катастрофічна циклічність існування Всесвіту, відображена у міфах та легендах

На думку автора, раптове зміщення земної осі, яке в певний період призвело до глобальної катастрофи у Приморському регіоні Приполярної зони і яке підтверджується даними міждисциплінарних досліджень, сталося внаслідок циклічних явищ космічного порядку, підсилених антропогенним чинником.

Розглянемо окремі, найбільш важливі цикли космічних явищ і пов'язаний з ними процес земного існування. Як стверджує сучасна наука, цивілізації античності був відомий Великий космічний цикл, який утворюється внаслідок земної прецесії [5]. Проте період існування античних цивілізацій не збігається з періодом спостережень, достатніх для такого «відкриття». Адже для цього необхідні спостереження протягом значного часу, або ґрунтовні математичні обчислення.

Що таке Великий космічний цикл і прецесія? Рух Сонячної системи здійснюється не по колу, а по спіралі — внаслідок зміщення (прецесії) нахилу земної вісі, спричиненого гравітаційними силами різного космічного порядку. Один виток спіралі, якій дорівнює трохи більше 360°, Сонячна система проходить приблизно за 26 тисяч років. Для спостерігача на Землі Великий космічний цикл характеризується «сонячною прецесією» — зміщенням точки весняного рівнодення назустріч точці сходу Сонця на 1° за 72 роки. Крім того, є Малі космічні цикли («земна прецесія»), які візуально відмічають рух Сонячної системи по колу 12-ти зодіакальних сузір'їв. У ці періоди внаслідок зміщення земної вісі по зодіакальному колу на 1° за 72 роки фіксується «перехід» Полярної зірки у нове зодіакальне сузір'я, кожні 1920—2160 рр. Завершується Великий космічний цикл Нульовим циклом — коли Сонячна система рухається навколо загального центру — сузір'я Дракона (13-те сузір'я), переходячи на новий спіральний виток.

Слід додати, що сучасна наука лише недавно дійшла висновку про існування Великого і Малого космічних циклів, досить довго вважаючи їх астрологічною нісенітницею, зафіксованою у міфах.

Беручи до уваги численні дані міжетнічних міфів та легенд до-античного періоду, ми можемо стверджувати, що знаннями про ці важливі космічні явища володіли доісторичні народи епох Мезоліт — ранній Неоліт. Великий і Малий космічні цикли були відомі, в першу чергу, північним переселенцям — предкам давніх слов'ян, у яких вони носили назву Велике Коло, Коло, Дні та Ночі (нульовий цикл) Сварога [6, 7]. Наведемо лише один приклад з міфології давніх слов'ян [8], які оспівують у своїх гімнах Велике і Мале календарні Кола — це гімн на прославлення Триглава (докон а), б). Так само, знання про Великий, Малий та нульовий космічні цикли були розповсюджені Аріями за допомогою Вед, на «Індські землі» [9] (Пакистан, Північна Індія) — це День і Ніч Брахми.

Порівняно недавно стало відомо, що шумери також користувались для планування повсякденного життя циклічними періодами, відображеними у Космосі.

Глибина і точність астрономічних знань шумерських вчених — «халдеїв», які пізніше були перейняті давньо-вавілонськими переписувачами і які дійшли до нас на глиняних табличках з відомої бібліотеки Ассирійського царя Ашшурбаніпала (4 ст. до н. е.), вразила сучасних вчених. Шумерам були відомі: *співвідношення планет на кожний з 12 місяців; положення планет по відношенню до Північного Полюсу; дані про протистояння Місяця, планет та зодіакальних сузір'їв.*

Одночасно, шумери мали уявлення про Малі космічні цикли, які свідчили про «перехід» Полярної зірки в нове зодіакальне сузір'я [10]. У свою чергу, Малі космічні цикли відповідали поділу Великого космічного циклу на 12 секторів. Таким чином, Великий космічний цикл також був відомий «халдейським мудрецям».

Разом з тим, на стелі єгипетського храму Дендера ще у XVIII ст. було відкрите так зване Коло Зодіаку, розписно-барельєфної техніки виконання (*табл. 1, фото 3*). Крім того, що зусилля вчених з розшифровки знаків Кола ні до чого не призвели, в єгипетських писемних джерелах, які почали вестися з 3 тис. до н. е., не було жодної згадки про цей артефакт, що, безумовно, підводить до висновку, що це зображення в храмі Дендера було перенесено автоматично з більш давніх джерел, і мало, на думку автора, не лише астрономічне призначення. Зобра-

Таблиця 1

			1 2
Фото 1. Мексика, Чичен-Іца: Храм Кукулькана-Кецалькоатля — «Пернатого Змія»	**Фото 2.** Мексика : Календарне коло Майя	**Фото 3.** Єгипет, Храм Дендера: Коло Зодіаку, розпис на склепінні храму	**Фото 4.** Росія, Південний Урал, м. Аркаїм : 1. Планувальна схема міста. Аерофотозйомка. 2. Зовнішній мур з південним входом, діаметр, біля 160 м.

ження з дендерського храму пов'язане з виникненням перших цивілізацій на Землі, що, у свою чергу, має зв'язок з циклічністю космічного Всесвіту. Виникнення перших цивілізацій відображено у численних міфах та легендах. Зокрема, це «платонівські близнюки» — засновники атлантичної цивілізації.

Про те, що Великий космічний цикл був відомий попередникам античних цивілізацій, свідчать також будівельні особливості мегалітичних споруд, які ми розглянемо далі.

Великий космічний цикл як явище свідчить про циклічність різноманітних процесів, що відбуваються на Землі як природного, так і соціального характеру. Він, практично, є джерелом виникнення численних календарних систем доісторичних цивілізацій. Відповідно, Великий космічний цикл важливий для землян не лише сталою циклічністю сезонно-погодних умов, необхідних для виробничої діяльності, але й свідчить про певні взаємопов'язані космічні явища, які можуть бути катастрофічними для земного існування, якщо про них не знати.

Разом з тим, лише північні поселенці Приполярної зони (приблизно, на рівні 56° паралелі і вище) мали уявлення про 8-дільну періодичність Великого космічного циклу [11]. Це знання, у свою чергу, отримало найважливіше значення в існуванні людських цивілізацій, а його походження можна впевнено датувати докатастрофічним періодом.

Адже це не був 8-місячний календарний рік, як вважає автор [12]. На думку автора статті, це — символічне зображення циклів зміщення земної осі по земному колу, пов'язаному з небесним. Зміщення відбувається за рухом Сонця, і його найкраще спостерігати в точці Північного полюсу. Період кожного з восьми секторів дорівнює, приблизно, 2700—3300 років. Кожне зміщення земної осі супроводжується певними геокліматичними змінами на території, яка відповідає одному з 8-ми секторів. Період в чотири таких цикли супроводжується раптовими і катастрофічними змінами клімату, саме в приполярних зонах. Після чого наступає значне потепління, про що свідчать дослідження згаданих вчених.

На підтвердження наведеного, проаналізуємо наступні факти. Існування аналогічного теплого клімату у Приморському регіоні Приполярної зони, крім 11—9 тис. до н. е., було датоване ще 37,9 та 26,8 тисячоліттям до н. е. [13]. Тут ми бачимо три кліматично-аналогічних періоди з різницею, приблизно, в чотири цикли 8-секторного Великого космічного циклу. Крім того, зовсім недавно (1977 р.) у Магаданському краї був знайдений труп дитинча мамонта, вмороженого у льодову капсулу, який також раптово загинув. Проте його датування відноситься не до 11—9 тис. до н. е., а до 39—38 тис. до н. е. Тобто, наведені палео-кліматичні та палеолітичні дані підтверджують авторську теорію про 8-циклічний період зміщення земної осі, який супроводжується глобальними катастрофічними явищами 2 рази за період існування Великого космічного циклу, приблизно, 1 раз на 13 тисяч років.

Про 8-секторний поділ Великого космічного циклу було відомо також безпосереднім нащадкам пів-

Таблиця 2

Фото 1. Мексика, Толлан Туле) — давня столиця Тольтеків: Скульптура Чак-Мооля — «посланця богів» біля підніжжя «Храму воїнів»	**Фото 2.** Єгипет, скельний Храм Абу-Симбел: скульптура фараона, що сидить	**Фото 3.** Скульптура світу — єдність антропологічних рис: 1. Туйська культура Середнього та Південного Уралу: Чоловіча голова у «шоломі», камінь. Ореал знахідок, за В.І.Мошинською., (1976) розповсюджується до оз. Байкал, узбережжя Півночі Росії та Далекого Сходу. 2. Східна Ісландія, Анакена: Панорама гігантів з «кораловими очами», у «шоломах». 3. Острів Пасхи: Панорама гігантів

нічних поселенців, які з часом втратили основний сенс цього знання, надавши йому трансцендентно-ритуальну ідентифікацію. Зокрема, про це свідчать міфи та легенди шумерів та давніх слов'ян. Згадаємо 8-променеву зірку, з якою ходять колядники, прославляючи богиню Неба Коляду. Крім того, більшість шумерських та вавилонських богів, зокрема богиня війни Інанна (Іштар (єгип.) — Венера (рим.), на глиняних табличках з бібліотеки ассирійського царя Ашшурбаніпала зображувались у супроводі восьмипроменевої зірки.

Це також дає можливість стверджувати, що пріоритетність володіння унікальним знанням про 8-секторний поділ Великого космічного циклу поставило північних поселенців перед необхідністю розповсюдження його на інші території.

Джерело та приклади концептуальної наповненості мегалітичного будівництва, зв'язок з етнічними літературними творами

Одним з матеріальних свідчень археології на підтвердження концептуальної наповненості мегалітичного будівництва стає мегалітичне будівництво іншого континенту. А саме, астрономічно-математичний підхід до вивчення структури пірамід Центральної та Південної Америки. Ми не будемо тут зупинятися на визначеному сучасними дослідниками датуванні цих споруд, яке, на думку автора, є надзвичайно дискусійним. Проте не може бути сумнівів щодо типу цих споруд — це, безумовно, мегалітичні споруди.

Звернемось до будівельно-конструктивних та художніх елементів пірамідального (у вигляді усіченої піраміди) храму Чічен Іца в Паленке — давньої столиці Майя (*табл. 1, фото 1*). По-перше, в самій споруді при будівництві були символічно і конструктивно закодовані знання про календарні Сонячну та Місячну системи (*табл. 1, фото 2*). Цими календарними системами користувалися наступні поселенці (проте, на думку автора, вони не є будівничими храму). А взаємозв'язок цих систем дав змогу з надзвичайною точністю визначити довжину року, інших проміжків часу на Землі, а також космічні цикли, надзвичайно важливі для існування землян.

Календарна система Майя, цикли якої ми розглянемо у *табл. 3*, була запозичена ними з попередньої цивілізації *Ольмеків*, а, точніше, від їхніх нащадків — *Тольтеків*. Вважається, що саме Ольмеками були розраховані земні цикли, за якими відбувається взаємопов'язаний з циклами Всесвіту розвиток людського суспільства на Землі (*табл. 3*). **Тольтеки** — нащадки культури Ольмеків, в якій зароджувалося вшанування **Кецалькоатля** — миролюбного бога, на противагу богу — **Тецкатліпокі** (людина — ягуар), який втілював могутність землі та ночі. На думку автора, його можна трактувати як покровителя печерних мешканців.

Кетцалькоатль перекладається як Пернатий Змій. На думку автора, це пізня інтерпретація існуючої в давні часи доісторичної особи, як гібрид

райського Птаха (кецаль) та *Змія (коатль)* — символу краси та мудрості.

Проте, ранньопервісна ідентифікація **Кетцалькоатля** як білявого блакитноокого велетня, який приніс людям календар, навчив будувати житла, користуватися вогнем, сіяти злаки, відкрив їм медицину, більше збігається з місіонерською діяльністю північних переселенців, що, у свою чергу, підтверджується численними скульптурними фігурами велетнів з європейськими антропогенними рисами, перед мексиканськими храмами (*табл. 2, фото 1*).

Також на підтвердження пріоритетності володіння знаннями, саме північними поселенцями може свідчити те, що означені «персонажі», як і вищенаведені катастрофічні події, як не дивно, одночасно, фігурують, в першу чергу, у міфології давніх слов'ян [14], а також багатьох інших етносів Євро-Азійського материка. Згадаємо давньослов'янського Птаха — Сва — Славу [15], Птаха — Гаруду з давньо-індійського епосу, який носить на своїй спині Ашвинів — синів божих, біблейського Змія, який «спровокував» розповсюдження певного знання серед людей тощо. Одночасно ми можемо бачити монументальне наскельно-барельєфне зображення Птаха з «вершниками» серед елементів Мегалітичного Комплексу у Дністровському Водосховищі (*табл. 6, фото 2*) [16].

У *табл. 3* наведена авторська інтерпретація зв'язку «майських» календарних циклів з геофізичними та історичними подіями, ідентифікованими як з археологічним матеріалом, так і з даними всесвітньої міфології.

Проте Майський календар, на думку автора, необхідно доповнити подією, яку відмітили у своїх тек-

Таблиця 3

«Майський» цикл	Початок	Кінець	Період (роки)	Подія, згідно Майя	Подія — автор
Епоха «Першого Сонця»	21031 р. до н. е.	16231 р. до н. е.	4800	знищена землетрусами	кінець льодовикового періоду, початок геологічного періоду — Голоцен
Епоха «Другого Сонця»	16231 р. до н. е.	12221 р. до н. е.	4010	знищена ураганами	розселення північних поселенців — Аріїв — нащадків Білої Раси (Гіпербореїв) з Півночі на Афро-Азійський материк
Епоха «Третього Сонця»	12221 р. до н. е.	8140 р. до н. е.	4081	знищена «вогня-ним дощем» — супроводжена Великим Потопом Н. С.: техногенна катастрофа: боротьба Чорної та Білої рас	загибель північної цивілізації Гіпербо-реїв; розселення нащадків Аріїв — давніх слов'ян (синів арія — Авеля) з Півночі на Євро-Азійський материк — виникнення семітських етносів
Епоха «Четвертого Сонця»	8140 р. до н. е.	3114 р. до н. е.	5026	Н. С.: локальні потопи та засухи у північних та південних регіонах 30° паралелі	поява перших змішаних аріано-семітських цивілізацій на Афро-Азійському материку
Н. С.: Нульовий цикл	2785 р. до н. е.	92 р. н. е.	2877	Немає	Чорноморська цивілізація — загинула в 4 ст. н. е., внаслідок землетрусу [7]
Епоха «П'ятого Сонця»	3114 р. до н. е.	2012 р. н. е.	5126	Завершення циклу з п'яти епох	поява перших індо-європейських та європейських цивілізацій на Євро-Азійському материку
Завершення Великого Сонячного циклу*			25920 років	Перехід в нове зодіакальне сузір'я Водолія	

** Академік Г. Морозов вважає, що глобальні катастрофи пов'язані з тими чи іншими циклами протистоянь. Саме у 2012 р. згідно з даними астрономії очікується «велике протистояння», коли усі сузір'я Галактики вишукуються в одну лінію від Сонця.*

Таблиця 4

Зодіакальна Епоха	Датування	Період (років)
Нова Зодіакальна Епоха Риб		
Водолій	2013 р. —	1920
Риби	92 — 2012 р. н. е.	1920
Доісторична Зодіакальна Епоха Водолія		
Нульова	92—2785 р. до н. е.	2877
Риби	2785—4705 р. до н. е.	1920
Овен	4705—6625 р. до н. е.	1920
Тілець*	6625— 8545 р. до н. е.	1920
Близнюки	8545—10465 р. до н. е.	1920
Рак	10465—12385 р. до н. е.	1920
Лев	12385—14305 р. до н. е.	1920
Діва	14305—16225 р. до н. е.	1920
Вага	16225—18145 р. до н. е.	1920
Стрілець	18145—20065 р. до н. е.	1920
Скорпіон	20065—21905 р. до н. е.	1920
Козерог	21905—23905 р. до н. е.	1920
Водолій	23905—25825 р. до н. е.	1920
	Разом:	25912

стах Шумери у 2800—2700 рр. до н. е., коли на місці Полярної з'явилась зірка α з сузір'я Дракона [17]. Це явище відбулося під час Нульового циклу, а не в період зодіакальної, за трактуванням авторів [18], епохи Тільця*.

З урахуванням цього коректування Майського календаря він відображає певний період існування людського суспільства, поділений на п'ять епох — циклів, після чого починається нова епоха для існування нового людства. Проте цей календар за певних обставин не враховує Нульовий цикл. Разом з тим, за сумарністю наведених циклів і з урахуванням Нульового циклу (13-й цикл — спіральний перехід) цей календар також відповідає періоду Великого космічного циклу. І це вже інше п'ятидільне трактування Великого космічного циклу, пов'язане, очевидно, з іншими космічними явищами і процесами. Відповідно, за даними *табл. 3*, період Нульового циклу складає 2877 років.

Відомо також, що кожна епоха Великого циклу закінчується і починається двома аналогічними Малими циклами, які роз'єднує Нульовий цикл. Оскільки християнська епоха Великого циклу (початок нової ери), в якій ми живемо, почалася у зодіакальному періоді Риб, то, відповідно, доісторична епоха також закінчилася зодіакальним періодом Риб. Відповідно, попередня епоха Великого циклу починалася і закінчувалася зодіакальним періодом Водолія. Одночасно, з урахуванням усього сказаного і внаслідок того, що при датуванні доісторичних подій не застосовувався Нульовий цикл, усталена серед сучасних істориків періодизація існування доісторичного людства підлягає коригуванню і отримує нове трактування, згідно з *табл. 4*.

З *табл. 4* випливає, що ціла епоха Великого космічного циклу складає 25912 років, а період Малого циклу — 1920 років, а не 2160, як вважають окремі дослідники. Крім того, і це найбільш важливо, період кліматичної катастрофи у Приполярній зоні (принаймні, її початок 8545 р. до н. е.) припадає за *табл. 4*, на Малий цикл Тільця, що є надзвичайно важливим, оскільки (побачимо нижче), це пов'язано з глобальними космічними явищами. Одночасно, епоха Тільця, на противагу думці сучасних археологів, отримує більш раннє датування.

На підставі наведеного, а також даних з *табл. 3, 4* не виникає сумнівів, що свої унікальні знання Майя та їхні попередники отримали від північних поселенців, але ще в докатастрофічний, сприятливий для місіонерської діяльності, період.

Другою важливою територією докатастрофічного розселення північних поселенців з Приполярної

зони є територія Північного Сходу Африканського материка з його пірамідами на плато Гіза. Адже численні дослідники цих споруд довели, що «архітектори», принаймні трьох пірамід Гізи в основу планувально-конструктивних характеристик цих споруд заклали знання про радіус Землі, про відстань від Землі до Місяця, інші унікальні знання, доступні лише сучасним дослідникам [19]. Разом з тим, зважаючи на надзвичайно високі будівельні показники: точна орієнтація граней споруд за сторонами світу; високе горизонтальне вирівнювання основи; унікальна технологія будівництва [20], можна стверджувати, що єгиптяни не були будівничими цих споруд, які вже визнані мегалітичними.

Крім того, що останні міждисциплінарні дослідження відсунули дату будівництва принаймні трьох найбільших пірамід Гізи до 15—11 тис. до н. е., біля єгипетських храмів ми також можемо бачити скульптури велетнів —колосів, більшість з яких мають риси європейського антропогенного, проте метисованого типу (*табл. 2, фото 2*).

Таким чином, враховуючи північну катастрофу Приморської території Приполярної зони, датовану 11—9 тис. до н. е., унікальні знання, якими користувалися поселенці Центральної Америки та північної Африки в епоху розвинутого Неоліту, а також базуючись на численних скульптурних зображеннях велетнів біля мексиканських та єгипетських храмів, які мали європейські антропогенні риси (*табл. 2, фото 1, 2*), на скульптурних зображеннях гігантів на островах Ісландії та на острові Пасха (*табл. 2, фото 3—2,3*), які мали подібні європейські антропогенні та краніометричні (витягнутий череп) риси, скульптурним зображенням чоловічої голови з території Приполярної зони (від Уралу до узбережжя Тихого океану) (*табл. 2, фото 3—1*), можна зробити висновок, що:

— володіючи знанням про кліматичну катастрофу і про циклічність її періодів, розселення північних поселенців з місіонерською метою на землі Центрально-Південної Америки та Північної Африки почалося з Приполярної території Євро-Азійського материка, принаймні, двома шляхами ще в докатастрофічний період: на Південь — на Схід (через Полінезію); на Захід — на Південь (через територію Іспанії, Португалії).

Перший шлях підтверджує археологічний матеріал, який був започаткований американськими (Роберт Макнеш, Бостонський Університет) та російськими (Микола Гідон, РАН) археологами в середині 80-х років XX ст.: це численні викопні рештки людей європеїзованого типу (з витягнутими черепами) на стоянках Центральної та Південної Америки, датовані 32—17 тис. до н. е., які не є предками сучасних американських індійців.

Про другий шлях, зокрема, свідчать численні наскельні зображення велетнів в Карелії, які могли там з'явитися, безумовно, лише у докатастрофічний період. Адже цей тип людської генерації, який ідентифікується з легендарними Гіпербореями-Аріями, очевидно, масово зникає саме з початком останнього катастрофічного періоду у Приполярній зоні, приблизно в 11—8 тис. до н. е.

Внаслідок цього мегалітичні споруди Центральної та Південної Америки, як і піраміди Єгипту, можна вважати зразками раннього етапу мегалітичного будівництва.

Про територію 40° паралелі Євро-Азійського материка, яка також, безумовно, мала цивілізаційний докатастрофічний вплив Півночі, не можемо сказати нічого конкретного. Проте згадаємо «таємничі» піраміди Китаю, гігантські скульптурні постаті європеїзованого типу на території Іраку, Ірану, Афганістану, датування яких сучасною археологією початком I тис. н. е., є вкрай некоректним. Разом з тим, ця територія, безумовно, також зазнала принаймні геофізичних наслідків катастрофи Приполярної зони — землетруси, паводки, зсуви ґрунту, тощо. На думку автора, на період 15—8 тис. до н. е. це була транзитна територія для північних місіонерів і ранніх переселенців, окремі з яких залишались на нових землях назавжди.

Зважаючи на усе викладене і на зовсім іншої якості типологію мегалітичних споруд усього Європейського материка і західної території Азійського (нижче 40° паралелі), зазначену територію можна вважати посткатастрофічною територією розповсюдження мегалітичного будівництва.

Про те, що Приполярна зона узбережжя Північного Льодовикового океану була сприятливою для цивілізаційного антропогенного розвитку ще у період Верхнього Палеоліту (35—12 тис. до н. е.), свідчить викопний археологічний матеріал. Проте цей матеріал зберігся у настільки незначній кількості, що, на жаль, сучасна археологія не змогла зробити глобальних висновків, які стосуються іс-

Таблиця 5

Фото 1. Росія. Стоянка Мальта — поселення на лівому березі р. Біла, (притока Ангари), 85-км нижче від м. Іркутськ (Сибір): Спіральний орнамент на кістяній пластинці, 16 тис. до н.е. Табл. LI (2), [11]	**Фото 2.** Ірландія. Нью-Грейндж, графство Міт. Поховальний дольмен з курганом: Спіральні та овальні зображення на монолітах вхідного коридору-дромосу. Неоліт — 3-2,5 тис. до н.е.	**Фото 3.** Мальтійський архіпелаг. Храм Тарксієн (о-в Мальта): Барельєфні спіралі на стелі. Неоліт — 3-2,5 тис. до н.е. [21]

нування усього людства, в першу чергу, а не лише поселенців цієї території.

Важливим прямим (археологічним) свідченням пріоритетності Приполярної зони Євро-Азійського материка у зародженні цивілізаційних процесів сучасного людства є той факт, що символ *спіралі*, який найбільшу «популярність» отримує саме у мегалітичному будівництві (*табл. 5, фото 2, 3*), вперше був знайдений археологами на означеній території (*табл. 5, фото 1*). Адже, символ *спіралі* символізує, в першу чергу, єдність структури Всесвіту — структур мікро- і макрокосму: *спіраль* — це структура ДНК; *спіраль* — це структура нашої галактики Молочний Шлях і багатьох інших; *спіраль* — це траєкторія річного руху Сонця в точці північного Полярного полюсу.

Слід також відмітити, що річний рух Сонця в точці півночі Приполярної зони відображається знаком *свастики*. Цей знак застосовували у своїй духовній ідентичності як північні поселенці — Арії та їхні нащадки — давні слов'яни, так і населення північної території басейну Інд, де основою духовного розвитку, як відомо, стали привнесені Аріями з Півночі Ведійські знання.

Важливим прикладом з цього приводу є планувальна структура кам'яного *прото-міста Аркаїм* (південний регіон Приуралля — як транзитна територія переселенців), яке у плані — коло з чотирма орієнтованими за сторонами світу входами — утворює свастику (*фото 4, табл. 1*). Офіційне датування будівництва цього об'єкта — 2—1,8 тис. до н. е., на думку автора, є не зовсім коректним. Скоріше за все — це кінцевий етап існування цього комплексу. Проте найбільш очевидне датування будівництва, на думку автора — 8 тис. до н. е., оскільки передуюча будівництву катастрофа, датована за результатами досліджень 9 тисячоліттям до н. е. [21], збігається з легендами Книги Велеса [22].

Одночасно найбільш характерним прикладом інтелектуальної інформації, закладеній у структурі мегалітичного будівництва на Україні є печерний ансамбль Мегалітичного Комплексу на Дністровському Водосховищі, датований епохою Мезоліт — ранній Неоліт [23].

Зважаючи на усе сказане, можна однозначно стверджувати:

1. «Мегалітичний феномен» напряму пов'язаний з розселенням високорозвинутих північних племен, які, разом з розповсюдженням нових засобів і технологій виробництва — в першу чергу, землеробства та скотарства, необхідного для виживання великої кількості людей, несли з собою надзвичайно високу духовну та інтелектуальну потенцію.

2. В епоху Мезоліт — ранній Неоліт в історії людства настає новий етап розвитку з наземними стаціонарними виробничо-житловими комплексами, коли стає можливою альтернативно нова організація суспільства. При новій організації суспільства з'являються нові виробничі стосунки, які забезпечуються альтернативною виробничо-відтворювальною діяльністю — землеробством та скотарством, спочатку на окремих, найбільш кліматично-придатних тери-

торіях, а потім ними «охоплюється» весь Євро-Азійський материк. Згадані території одночасно стають основним посткатастрофічним «ареалом» розміщення мегалітичних структур світу.

Художній аспект концептуальності мегалітичного будівництва

Усе вказане підводить нас до нового погляду на вивчення та ідентифікацію «мегалітичного феномену». За результатами численних досліджень мегалітичних споруд на різних територіях стає очевидним інший — художній аспект мегалітичного будівництва, який також має інтелектуально-інформаційне наповнення, яке, у свою чергу, сприяє духовному розвитку людства. Перші кам'яні споруди, які почали виникати на окремих територіях в період Мезоліту, супроводжувались повторюваними графічними чи скульптурними, надзвичайно символічними зображеннями. Тобто графічні, або скульптурні (низький барельєф) зображення, «декоруючи» стіни поховальних камер або коридорів-дромосів, розміщуючись над порталами або на пілонах входів в ритуальні камери, на різних територіях характеризуються як аналогією сюжетно-семантичної тематики, так і технікою виконання.

Вивчення графічних зображень на мегалітах різного призначення дає змогу зробити висновок: набір знаків в сюжетних зображеннях хоча і є надзвичайно різноманітним, а окремі їхні сполучення, утворюють різні сюжетні композиції, самі символи повторюються на монолітах усіх регіонів з існуючим мегалітичним будівництвом.

У зв'язку з цим, автор робить декілька висновків, які ставлять крапку у питанні вирішення мистецького аспекту «мегалітичного феномену»:

— подібність не лише сюжетів, але й графічна повторюваність знаків мегалітичних споруд на різних територіях, які мають суто символічний характер, пояснюється закладеною в них інтелектуальною інформацією, якою володіли представники загиблої Північної цивілізації і яку воліли передати своїм нащадкам;

— з цього погляду у підході до вивчення «мегалітичного феномену» стає очевидним, що мистецтво — це один з найдавніших засобів і методів ознайомлення з Всесвітом через абстрактне уявлення. Тобто, мистецтво є першоосновою і прообразом наукової думки для представника нової людської генерації (відмінної від популяції попереднього періоду), яка остаточно формувалася у період розвинутого Неоліту.

Адже відомо, що первісне (мобільне, печерне і наскальне) мистецтво виникало у різних куточках світу одночасно з появою Людини Розумної (Homo Sapiens — Sapiens) у період Верхнього Палеоліту, приблизно 35—30 тис. до н. е. Проте виникнення зображувального мистецтва передувало появі мистецтва будівельної практики. Тобто, перш ніж розпочати організацію навколишнього простору і середовища свого існування, необхідно було добре усвідомити себе і своє місце у цьому просторі.

Західні дослідники також схиляються до висновку, що найбільш раннє зображувальне мистецтво печерної і наскальної графіки, як і мобільне мистецтво Верхнього Палеоліту, відповідає світогляду космогонічної будови Всесвіту: численні зображення звірів, а також сцен мисливства інтерпретуються ними, як сузір'я або знаки Зодіаку [24], що, на думку автора, значно звужує підхід до проблеми.

На період появи перших мегалітичних споруд розвиток творчої та духовної потенцій (що відбувалося паралельно) серед нової людської популяції епох Мезоліт — ранній Неоліт досяг певного рівня, і це, звичайно, відобразилося на творах мистецтва. Зображувальне мистецтво стає більш складним, символічним, тобто знаковим, коли один невеликий символ несе в собі набагато більше інформації, ніж ціле живописне чи графічне полотно на стінах печер. Отже, мегаліти можна вважати, з цієї точки зору, ще й першими пам'ятками з записаною інформацією, яка стає джерелом у розвитку наступного етапу — писемності.

Зважаючи на те, що усі графічні зображення мегалітичного будівництва мають спільні елементи, проводимо певну територіальну аналогію. Внаслідок цього, крім загальної класифікації знаків: *солярні, графічні, петрогліфи*, автор пропонує більш детальну, яка відповідає сенсу і меті концептуальної наповненості мегалітичного будівництва. Нова класифікація дає змогу поділити графічні знаки періоду мегалітичного будівництва на *чотири основні групи*.

I група — солярні (найбільш численні) символи: кола, ямки, заглиблення, композиції з кіл і ямок, овали, еліпси, спіралі і концентричні кола, хрестоподібні і променеподібні знаки;

II група — прямолінійні символи: прямі лінії, стрілки, зиґзаґи;

III група — геометричні символи: трикутники, квадрати, прямокутники, ромби, трапеції, сітки;

IV група — зоо- та антропоморфні символи.

На підставі запропонованої класифікації символів мегалітичного будівництва можна започаткувати наступну *гіпотезу*:

— *якщо кожний знак — це символ, що несе в собі комплексну інформацію, то система знаків відображає зв'язану космогонічну картину будови Всесвіту і генетичну історію походження та розвитку сучасного Людства, яку мали отримати покоління нової генерації посткатастрофічного періоду.*

Подібне формування концептуального розуміння художнього аспекту «*феномену*» мегалітичного будівництва стає можливим при глибокому аналізі закономірностей функціонування складних біоеко-соціосистем, які мають не лише багаторівневу організацію, але й єдині для всіх ієрархічних рівнів властивості. Ці закономірності вивчало багато сучасних дослідників, з яких одним з перших був, безумовно, академік В. Вернадський.

Слід також відмітити, що ці самі знаки в подібних співвідношеннях і з аналогічною метою — передача інформації — були перенесені на глиняні вироби в керамічному Неоліті (6—4 тис. до н. е.). Тут вони набувають етнічної інтерпретації і, залежно від території існування, поступово втрачають концептуальний сенс при перевазі художнього.

Як буде вказуватися далі, пропоновані групи знаків мають певний зв'язок з тією, чи іншою тематичною класифікацією.

Концептуальна модель мегалітичного графічного мистецтва

Сучасній науці добре відомі дані про єдність структури мікро- та макросистем, з співіснування яких складається матеріальний світ. У цьому ракурсі цікавими стають висновки доктора філософських наук Олександра Малюти, який розробив методологію, що відображає правила роботи будь-яких систем — від простих до найскладніших [25].

Виходячи з системної методології, мегалітичні графічні символи можна ідентифікувати наступним чином. Знаки **I Групи** відображають найпростіші системи *1-го та 2-го ієрархічних рівнів*, до яких відносяться основні елементи Всесвіту та їхня взаємодія. Знаки **III Групи**, які, у свою чергу, є, одночасно, численними комбінаціями знаків **II Групи**, відображають системи *3 рівня*, до яких відносяться планети і утворювані ними структури. *4-й ієрархічний рівень* системного моделювання (розімкнуті системи), представлений символами **IV Групи**. Він також відображається комбінаціями символів, які формуються **I, II та III Групами**.

На базі цього автор пропонує власну інтерпретацію та типологію наведених груп знаків за наступною тематичною класифікацією:

Тип А — інформація про будову і структуру Всесвіту і Сонячної Системи — **знаки I Групи;**

Тип В — інформація про структуру і історію розвитку Землі як планети — **знаки II, III Групи;**

Тип С — інформація про розвиток та історію сучасної етномофауни та антропогенезу в епоху Четвертинного геологічного періоду — Антропозою — **знаки IV Групи.**

Пропонована типологія дає змогу ідентифікувати будь-які сюжетні сполучення знаків, будь-яких мегалітичних споруд. Це стає можливим завдяки тому, що інформація, яка відображалась на об'єктах мегалітичного будівництва, є загальною для населення всієї Землі. Проте географічно-територіальне розміщення інформації, звичайно, вимагало своїх етносемантичних особливостей кодування.

На підставі усього наведеного очевидним, також, стає висновок про те, що джерелом писемності, зокрема ієрогліфічної, є графічне мистецтво мегалітичного будівництва.

Мистецько-концептуальні аналогії мегалітичного будівництва на Україні

Чи був «мегалітичний феномен» на території України? Розглянемо лише декілька прикладів, проте найбільш яскравих, що не лише ілюструють його існування на Україні, але й підтверджують наведені концепції.

Про наявність «мегалітичного феномену» на території України свідчать окремі несистематичні дослідження кін. XIX — поч. — сер. XX ст. Одночасно своїми дослідженнями (2000—2009 рр.) автор намагається підтвердити ці свідчення [26].

Мегалітичний комплекс у регіоні Дністровського Водосховища, залишений нам зруйнованими

фрагментами, розкиданими на схилі правого борту Дністра.

Фрагменти, що збереглися і почали систематично досліджуватися експедиціями з 2000 р.: *менгіри, дольмени, шароподібний грот з прямокутною камерою, вівтарний камінь, наскальні барельєфи, моноліти з графічними знаками, печерний комплекс* — дають змогу ідентифікувати пам'ятку як об'єкт первісного монументального та наскального мистецтва — ритуально-поховальний скально-печерний ***Мегалітичний Комплекс*** (див. www.taurus.lviv.ua).

В кінці XIX ст. археолог-жінка Е.К. Мельник [27] в районі Бакоти (лівий борт Дністровського Водосховища, напроти схилу з ***Мегалітичним Комплексом***) дослідила фрагменти мегалітичних споруд: *мури з циклопічною кладкою, пірамідальні менгіри, статуї-менгіри (Statue-Menhirs)*. В печерах, де з I тис. до XIV ст. діяв християнський скельний монастир, вона знайшла крем'яні знаряддя (*flint tools*). На південь від Бакоти в районі близько розміщених сіл (відстань 1 км — 4 версти) Е. Мельник дослідила сім печер, розміщених в три яруси, в яких вона знайшла моноліти з графічними знаками (*drawing signs*) (*табл. 6, рис. 1—3*).

Графічні зображення Е.К. Мельник порівнювала з аналогічними, що є на мегалітичних структурах, відомих на той час у світі: Ceara (Бразилія); Long Grew (Ірландія); Roche Massibert (Франція); Dolmen Mane-Lud (Франція); Rocks Rio-Doce (Італія) (*табл. 6, рис. 4—5*).

Одночасно під час експедицій 2000, 2002 рр. були вивчені графічні знаки на плиті, що розміщена на узбережжі Дністра під схилом з ***Мегалітичним Комплексом*** [28] (*табл. 6, фото 1, рис. 6*).

Аналіз зображення на плиті з Дністровського Водосховища показав (*табл. 7*):

• зображення поєднує в собі всі основні групи знаків, виділені статтею, а саме: <u>*солярні, лінійні, геометричні та антропоморфні;*</u>

• в зображенні переважають <u>*солярні знаки*</u> — 92, перед <u>*лінійними та антропоморфними*</u> — 11.

Базуючись на наведеній класифікацій та тематичній типології груп та систем знаків мегалітичного будівництва, на характері розміщення графічних знаків на плиті з Дністровського Водосховища* (*табл. 6, фото 1, рис. 6*), знаки на плиті інтерпретуються наступним чином:

• інформація про будову Всесвіту з частковою інформацією про історію виникнення сучасного людства. Особливо цікавим в цьому плані є центральне зображення в секторі «В» (частково в секторі «А») — відмічені колом у *табл. 6, рис. 6*.

Ця інформація частково є аналогічною сюжету, який фрагментарно відображається на окремих астрономічних таблицях і текстах з давнього Шумеру.

Проводячи аналогію з шумерською міфологією, зважаючи на духовний зв'язок, про який згадували окремі дослідники (А. Дугін — 1993 р., Ю. Канигін — 2005 р.), що існував між цивілізацією цього регіону у 4—3 тис. до н. е. та племенами, що мешкали в епоху Верхній Палеоліт — ранній Неоліт на Півночі, автор вважає інформацію, подану на плиті, наступною.

Йдеться про існування 10-ї планети Сонячної системи — у шумерів це 12-та планета (включно з Сонцем та Місяцем), яка має досить витягнуту орбіту, і цикл обертання якої навколо Сонця, внаслідок цього, дорівнює 3600 років [29].

До недавнього часу подібні відомості, доступні доісторичному людству, вважались не більше, як міфами. Проте, в 90-х рр. XX ст. американські вчені відкрили цю планету [30].

Чи таким вже фантастичним є трактування сюжету, зображеного на плиті з регіону Дністровського Водосховища, якщо не зважати на загальноприйнятий у науковому світі низький рівень розвитку неолітичного людства? Проаналізуємо цей факт.

Астрономічні витоки концептуальності мегалітичного будівництва і його значення для суспільної організації сучасного людства

Ми вже згадували про глибокі астрономічні знання автохтонів Центральної та Південної Америки, Єгипту інших доісторичних цивілізацій та про джерело їхнього виникнення, які стали відомими внаслідок ретельних міждисциплінарних досліджень XX ст. Зокрема, цими дослідниками є англійський інженер А. Том, палеоастроном Дж. Хоткінс, професор Пенсільванського університету Хрістіан Хільпрехт, Захарія Сітчин, та інші.

Одним з прикладів наявності давнього знання, походження якого не може пояснити сучасна наука — це, вже згадуване явище прецесії з його Великим (25920 років — сучасна астрономія) та Малим (приблизно, 1920 років) циклами обертання Сонячної Системи.

Таблиця 6

Лівий борт з Дністровського Водосховища

Рис. 1. Схил з печерами та монолітами: ситуаційний план (11)	**Рис. 2.** Моноліт № 5 з графічними символами	**Рис. 3.** Моноліт № 6 з графічними символами

АНАЛОГІЇ

Рис. 4. Ірландія: Графічні зображення на стінці поховальної камери дольмена в Лонг-Грев (Long-Grew) (19)	**Рис. 5.** Бразилія: Графічні зображення на камені Кара (Ceara) (19)

Правий борт Дністровського Водосховища: Мегалітичний Комплекс

сектор А

сектор В

Фото 1. Плита з графічними знаками	**Рис. 6.** Зображення знаків на плиті: обмірні креслення	**Фото 2.** Скальний барельєф «Птаха»

АНАЛОГІЇ

Фото 3. Острів Мальта, середній Храм Тарксьєн, барельєфне зображення Бика над входом до Храму. 3-2,5 тис. до н. е.[22]	**Фото 4.** Мексика, Чичен-Іца: Храм Кецалькоатля, один з барельєфів фасаду з зображенням Кецалькоатля.

Таблиця 7

Систематизація графічних зображень на плиті з Дністровського Водосховища

Назва регіону дослідження	***с. Комарів, Чернівецька область, Україна***				
Назва об'єкту	**Мегалітичний Комплекс на Дністровському Водосховищі: Плита з графічними зображеннями**				
Матеріал	**Вапняк — сіро-жовтого кольору**				
Розмір	**2,4 х 2,0 х 0,2 (м)**				
Типи зображень					
Тип графічних знаків	**Вид зображення**	**Розміри (мм)**	**Техніка виконання**	**Кількість**	**Сектор зображення**
Петрогліфи	Антропоморфні знаки: — з кулястою головою — заглибленою; — з кулястою головою — окаймованою. Зооморфні знаки: — з трикутною головою	Ø=1—1,5 Ø=1,5 Ø=2,0 Ø=2,5	стержень з тупим закінченням, стержень з гострим закінченням	9 2 1 1 1	AC AB C B A
Графічні символи	— одинарна пряма лінія; — подвійні прямі лінії; — криві лінії; — жолобоподібна лінія (рамка); — жолобоподібна лінія у вигляді стрілоподібної фігури	— — — шир. 9—10 гл. 3—4 шир. 90 гл. 30—35	стержень з гострим закінченням те саме те саме кулясте гравірування — техніка «les cupules» гравірування не оприділеним знаряддям	— — — — —	ABC AB
Солярні символи	— заглиблені; — окаймоване коло; — кулеподібні — барельєф — п'ятипелюсткові "квітки": — Ø пелюстки —3 мм; — семипелюсткові «квітки» із серцевиною, Ø пелюстки та серцевини — 1 мм	Ø = 1,5 Ø = 1 Ø = 2 Ø = 2,5 Ø = 3 Ø = 4 Ø = 5,5—6 Ø = 7 Ø= 5 мм	— стержень з тупим закінченням стержень з гострим закінченням стержень з тупим закінченням стержень з гострим закінченням	16 5 17 4 23 16 2 6 3	ABC A ABC AC ABC ABC A AB AB

Як вважає сучасна наука, першими, хто «відкрив» явище прецесії, були грек Гіппарх (2 ст. до н. е.) та китайський астроном Юй-Сі (3 ст. н. е.) [31]. Проте, як ми прослідкували на поданих фактах, явище прецесії добре було відоме, задовго до цього, доісторичним поселенцям, не лише Євро-Азійського, але й інших материків.

Ми вже відмічали, що Шумери згадували явище Нульового циклу у своїх текстах [32]. Це явище вони пов'язували з сузір'ям Тільця. Як побачимо далі — не випадково. Так само не випадковим стає датування кліматичної катастрофи у Приполярній зоні періодом, згідно з табл. 4, коли нахил земної вісі відповідав фіксації Полярної зірки у сузір'ї Тільця.

З огляду на наведене зовсім по іншому, ніж просто художній витвір, трактується барельєф Бика в зовнішній камері Середнього Храму Тарксієн — мегалітичній споруді на острові Мальта (табл. 7, фото 3). Також, на думку автора, по-новому виглядає припущення західних дослідників, що це зобра-

ження символізує епоху Тільця, в яку, ймовірно, був збудований храм.

Адже повна зруйнованість мальтійських мегалітичних храмів, а також гігантські скульптурні жіночі постаті біля храмів свідчать, саме, про надзвичайно ранній період походження цих мегалітичних споруд. Власне, це і є епоха Тільця, за авторською інтерпретацією — 8—6 тис. до н. е. (див. табл. 4), яка пов'язана з першими переселеннями з Півночі (внаслідок катастрофи). Крім того, як бачимо, барельєф Бика [33] має схожість за технікою виконання з барельєфом на фасаді храму Чічен-Іца (табл. 7, фото 4), який, на думку автора, повинен мати докатастрофічний період будування.

По-друге, скульптурні та настінні барельєфні зображення Бика-Тільця стають дуже популярними в храмових та ритуальних спорудах північних переселенців на нових землях і саме періоду раннього Неоліту — це 9—6 тис. до н. е. Наприклад, у землеробських культурах Малої Азії та Індокитаю. Це, перш за все, храмова поховальна споруда поселення Ч'атал-Гююк — 6,5—5,5 тис. до н. е. [34] та поселення Тель Магзалія-Максовія (горб стрікоз) — 8—7 тис. до н. е. які, до того ж, мали добре укріплені споруди [35]. Одночасно символ Бика, якого ідентифікують з засновником роду стає також, надзвичайно популярним, особливо в давньо-слов'янських (Перун) та індуїстських міфах (Індра). Цей ряд можна продовжити в глибину віків численними наскельними зображеннями сюжетних сцен з биками в печерах Південного Уралу та франко-кантабрійського регіону в епоху Верхнього Палеоліту, починаючи з 18 тис. до н. е.

Безумовно, такий «цілеспрямований» інтерес до певної ритуальної символізації може бути пов'язаний, виходячи з висновків, започаткованих у статті, з надзвичайно визначними подіями, а саме — з космічними подіями глобального рівня. Зокрема, одна з цих подій, на думку автора, є основою сучасного розвитку людства. Вона зафіксована як палео-, так і сучасною астрономією — це вибух наднової зірки в сузір'ї Тільця. Вибух був зафіксований землянами (китайцями, арабами, Північно-Американськими індійцями) у 1054—1055 рр. нової ери [36]. Проте він відбувся, відповідно, набагато раніше. Увага (!), вибух наднової у сузір'ї Тільця відбувся приблизно у 9—8 тис. до н. е., що знову-таки, збігається з датуванням кліматичної катастрофи у Приполярній зоні.

Безумовно, явище вибуху наднової — вселенський приклад ще одного космічного циклу, який є завершальним у процесі існування цілої зоряної системи, і який очікує в майбутньому також Сонячну Систему, приблизно, через 5×10^9 років [37]. Разом з цим, він отримує надзвичайний етично-духовний сенс у існуванні будь-якої соціосистеми. Безумовно, інформація про майбутнє людства була доступною очільникам Північної цивілізації. Про це, зокрема, і свідчать глибокі знання, закладені у функціональному призначенні та планувальних структурах мегалітичних споруд, а також їхня орієнтація, пов'язана, у першу чергу, з фіксацією точок Сонячного рівнодення та протистояння [38].

Одночасно з повною відповідальністю можна започаткувати вирішальну гіпотезу, яка стає доленосною у подальшому розвитку сучасного суспільства:

— 25920—25914 років назад почалося зародження північної цивілізації Білої Раси, розвиток якої триває дотепер. Наступна епоха (починаючи з 2012 р.) — це цивілізація Людини нового типу, яка є носієм цивілізаційних процесів попередніх Рас.

Гіпотеза базується на закономірностях системного розвитку, коли кожна довершена система прагне до вищого ієрархічного рівня. Так само, системна дуада Земля—Людина простує кожна до свого вищого рівня. На жаль, сучасне людство з відновлюючою гармонією системи Земля—Людина має багато проблем. Тим не менше, регенерація систем з вищого ієрархічного рівня неможлива. Можлива лише загибель системи. І чим вищий системний (духовний) рівень, тим менше шансів мають цивілізації закінчити свій розвиток загибеллю.

Про це знали очільники Північної цівілізації. Так само сучасні науковці зупинились на вирішальному висновку космологічної теорії, яка є ще далекою від свого завершального етапу. Цей висновок про те, що «у Всесвіті діє прихований принцип, який організовує його певним чином», висловили у різноманітний спосіб сучасні астрономи: Р. Дікке (1961 р.), А.А. Зельманов (1969 р.), В. Картер (1974 р.), інші. Також — з середини XX ст. як фізики, так і астрономи переконані, що властивості світу «на мікрорівні» невіддільні від його властивостей у «ме-

гасвіті» в космологічних масштабах. А це, у свою чергу, є прямим свідченням того, що наші висновки про інтелектуально-пізнавальну наповненість Первісного Мистецтва є правильними.

І ще хочеться додати, що джерелом «організації» макро- і мікрокосму за єдиними фізичними законами є вища система, яка діє за законами, не підвладними розумінню з позицій організації матеріального світу — лише у процесі набуття духовної досконалості. Отже, вищий інтелектуальний рівень у матеріальному світі можливий лише в гармонії з духовним. Вищий організаційний рівень системи Земля—Людина — це і є гармонійне доповнення, системна взаємодія для взаємообміну духовною енергією.

Отже, сучасне людство має лише один шлях — прогресуючий розвиток в гармонії з середовищем і Всесвітом в цілому. На цей шлях нас намагались спрямувати два тисячоліття назад. Проте, очільники сучасного суспільства не хочуть розуміти, що християнські заповіді — а, по суті, вселенські моральні закони стосуються не лише окремої людини, але й суспільства в цілому і, в першу чергу, його організації.

1. *Каплина Т.Н.* Возраст «Ледового комплекса» Приморских низменностей Якутии / Т.Н. Каплина, А.В. Ложкин // Известия Академии наук СССР. — № 2. — М., 1982. — (Серия «Географическая»).
2. *Dziegiel Leszek*. Starożytne ryty skalne w górach Norwegii / Leszek Dziegiel // AAC. — T. IX. — 1967. — F. 2. — S. 113—122.
3. *Hagen Anders*. Rock carvings in Norway / Anders Hagen. — Oslo, 1965. — 55 il.
4. *Hangzhou*. — 2002. — November 21. — (Xinhuanet).
5. *Колчинский И.Г.* Астрономы / И.Г. Колчинский. — К., 1977. — С. 76. — (Биографический справочник).
6. Свято-Русские Веды. Книга Велеса / перев. А.И. Асова — М., 2007. — С. 7—13, 320.
7. *Николов Н.* Звездочеты древности / Н. Николов, В. Харлампиев. — М., 1991.
8. Свято-Русские Веды. Книга Велеса. — С. 7—13.
9. Там же.
10. *Николов Н*. Звездочеты древности. — С. 105—116.
11. *Дугин А*. Гиперборейская теория / А. Дугин. — М., 1993. — С. 38—43.
12. Там же.
13. *Каплина Т.Н*. Возраст «Ледового комплекса» Приморских низменностей Якутии.
14. Свято-Русские Веды. Книга Велеса. — С. 29—31.
15. Там же. — С. 19.
16. *Сиряміна Наталія*. Мегалітичний комплекс на Дністровському Водосховищі: монументальне та наскальне мистецтво епохи Неоліт / Наталія Сиряміна // Народознавчі зошити. — № 1—2. — Львів, 2004. — С. 116—123 ; С. 12, 15—18.
17. *Николов Н*. Звездочеты древности. — С. 105—116.
18. Там же.
19. *Фисанович Т.* Тайны древних пирамид / Т. Фисанович. — М., 2005. — С. 190—192.
20. Там же. — С. 162—185.
21. *Каплина Т.Н.* Возраст «Ледового комплекса» Приморских низменностей Якутии.
22. Свято-Русские Веды. Книга Велеса. — Т. І. — С. 3—5.
23. *Сиряміна Наталія*. Мегалітичний Комплекс на Дністровському Водосховищі: «Золоте січення» печерного ансамблю / Наталія Сиряміна // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтва. — Вип. XXIV. — Р. IV. — К., 2010. — (12 с., 2 рис., 12 іл.).
24. *Sermonti G.* Le nostre costellazioni nel cielo del paleolitico / G. Sermonti // Giornale di Astronomia. — № 20. — 1994. — P. 4—8.
25. *Малюта А.Н.* Закономерности системного развития / А.Н. Малюта. — К., 1990.
26. *Сиряміна Наталія*. Мегалітичний комплекс на Дністровському Водосховищі: монументальне та наскальне мистецтво епохи Неоліт. — С. 116—123 ; *Сиряміна Наталія*. Мегалітичний Комплекс на Дністровському Водосховищі: «Золоте січення» печерного ансамблю ; *Сиряміна Наталя*. Мегалітичний комплекс на Середньому Дністрі: випадковість чи закономірність / Наталія Сиряміна // Вісник УТОПІК. — № 2. — К., 2000. — С. 62—7. — (4 іл., 1 табл., 6 фото) ; *Сиряміна Наталія*. Мегалітичний комплекс в околиці с. Комарів: Скельно-печерний ансамбль / Наталя Сиряміна // Авторське свідоцтво № 6965 від 21.01.03 / Державний департамент інтелектуальної власності. — К., 2003. — 19 с. ; *Сиряміна Наталія*. Мегалітичний комплекс на Дністровському Водосховищі: скельно-печерний ансамбль. Науково-історична довідка / Наталія Сиряміна // Наукова бібліотека НУ ім. Франка. — Інв. № III/54123. — Львів, 2005. — 38 с. ; *Сиряміна Наталія*. Мегалітичний комплекс на Дністровському Водосховищі: Астрономічно-математична модель печерного ансамблю / Наталія Сиряміна // Вісник ЛАМ. — Вип. 21. — Львів, 2010. — 16 с.
27. *Мельник Е.Н.* Следы мегалитических сооружений в отдельных местностях Южной России / Е.Н. Мельник // Труды 6-го Археологического съезда. — Т. 1. — Одесса, 1886. — С. 103—135.
28. *Сиряміна Наталія*. Мегалітичний комплекс на Дністровському Водосховищі: скельно-печерний ансамбль. Науково-історична довідка / Наталія Сиряміна // На-

укова бібліотека НУ ім. Франка. — Інв. № III/54123. — Львів, 2005. — 38 с.
29. *Ситчин Захария*. Двенадцатая планета / Захария Ситчин. — М., 2006. — С. 184—216.
30. The Astronomical Almanac. For the year 2001. — London.
31. *Колчинский И.Г.* Астрономы. — С. 78.
32. *Николов Н*. Звездочеты древности / Н. Николов, В. Харлампиев. — М., 1991. — С. 105—116.
33. Malta's Temples. The Megalithic building in the Europe // Internet-revue «Archaeology». Institut Archaeology. — New-York, 2001 ; USA.
34. *Долуханов П.М*. История Средиземных морей / П.М. Долуханов. — М., 1987. — С. 85.
35. Популярная художественная энциклопедия. — М., 1986. — С. 270. — (А—М).
36. *Нарликар Дж*. Неистовая Вселенная / Дж. Нарликар. — М., 1985. — С. 13—14.
37. Там же. — С. 103—105.
38. *Сиряміна Наталія*. Мегалітичний Комплекс на Дністровському Водосховищі: «Золоте січення» печерного ансамблю.

Natalia Syriamina

ON ARTISTIC ANALOGIES OF MEGALITHIC CONSTRUCTING

The article brings author's philosophical understanding of place/role variables as determinants for the process of development of prehistoric artistic culture in creative potencies by human's consciousness. In scientific circulation has been introduced quite innovative approach to interpretation of graphical signs used in megalithic construction as well as conceptual treating of a sign system — a set of data that lead to comprehension of their predestination, viz. to spreading of intellectual information. In epoch of high Neolith, this information was transformed in the art-ethnical and semantic forms. The author suggests a kind of categorization for signs of four divisions. Besides, the article presents a concerted review in typology, which enables identification of signs, no matter of accommodation area.

Key words: megalithic construction, megalithic art, graphical signs, solar signs, geometric signs, anthropomorphous and zoomorphic signs.

Наталия Сырямина

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ АНАЛОГИИ МЕГАЛИТИЧЕСКОГО СТРОИТЕЛЬСТВА

Автор интерпретирует философское понимание роли и места творческих потенций, которые формировали процесс развития предисторической художественной культуры в сознании Человечества. В научную практику вводится новационный подход к идентификации графических знаков мегалитического строительства: концептуальное понимание системы знаков, которое ведет к осознаванию их предназначения — распространения интеллектуальной информации, графическое изображение которой со временем трансформируется в территориальную художественно-этническую и семантическую формы. Представлена новая классификация графических знаков мегалитического строительства по четырем основным группам. Вводится соответствующая типология, которая разрешает идентифицировать графические знаки на мегалитических сооружениях вне зависимости от региона размещения. Тем самым снимается одна из проблем археологии в вопросе так называемого «мегалитического феномена». Приводятся наиболее характерные примеры из основных регионов размещения мегалитических сооружений. При всем том, что таких примеров на сегодня на разных территориях известно множество, они не систематизированы современной наукой, а потому не введены в научный оборот как свидетельство совсем новой теории развития доисторического человечества.

Ключевые слова: мегалитическое строительство, мегалитическое искусство, графические знаки: солярные, геометрические, антро- та зооморфные.



Наталія МИХАЙЛЮК

УКРАЇНСЬКІ ЖІНОЧІ МОНАСТИРІ У ЛЬВОВІ В XVII—XVIII ст. ІСТОРИКО-МИСТЕЦЬКІ ПАМ'ЯТКИ МОНАСТИРЯ ВВЕДЕННЯ В ХРАМ ПРЕСВЯТОЇ БОГОРОДИЦІ СЕСТЕР ВАСИЛІЯНОК

Стаття присвячена історії українських жіночих монастирів у Львові. На підставі матеріалів церковних візитацій 1776—1805 рр. у монастирі Введення в храм Пресвятої Богородиці сестер Василіянок у Львові проводиться порівняння між наповненням монастирської церкви. Розглядається збережений на сьогодні в церкві св. Димитрія на Збоїщах у Львові іконостас. Акцентується на давнішій частині ансамблю, яка походить з монастиря Введення в храм Пресвятої Богородиці (1720—1733 рр.).

Ключові слова: церковні візитації, Львівський монастир Введення в храм Пресвятої Богородиці, іконостас.

Тема торкає проблематики українських жіночих монастирів як культурно-духовних вогнищ нашого народу протягом усієї його християнської історії. Малярське наповнення жіночих монастирських церков у Львові займає своє чільне місце серед інших храмів в акумулюванні і віддзеркаленні еволюції української церковної традиції. Оскільки до сьогоднішнього дня немає систематично опрацьованого матеріалу в цьому питанні, тема залишається актуальною і відкритою. Досі невідомими і без належної мистецької оцінки залишаються окремі ікони і цілі іконостаси, а отже не дослідженими для нас є як окремі майстри, так і еволюція розвитку окремих малярських майстерень чи шкіл. Джерелами для розкриття теми є архівні документи й наявні на сьогодні ікони. Серед небагатьох наукових доробків фахівців висвітлення цього питання носить фрагментарний і в основному історичний характер. Деякі дослідники торкаються питання розвитку на українських землях анахоретства у вигляді печерництва [1]. Розглядається келіотський принцип монашого життя [2]. На підставі комплексного використання писемних та археологічних джерел не багато довідуємося про княжі часи у домонгольську добу [3]. Дуже мало досліджень і пам'яток доносить до наших днів знання про «період витоптаної культури» — постійні загарбницькі напади на нашу землю в XIV—XVI ст. Лише від початку XVII ст. протягом трьохсот років систематичним інформативним джерелом українських монастирів є візитації Української Греко-Католицької Церкви. В першій пол. XIX ст. вивчати історію чернецтва в Галичині взявся А. Петрушевич [4], а також інші дослідники. В кінці XIX ст. поряд з історичними дослідженнями чоловічих василіянських монастирів з'явилися перші статті М. Коссака [5], А. Петрушевича [6] про жіноче монашество. На поч. XX ст. виходить перша монографія про історію і виховну діяльність Сестер Василіянок [7], появляються окремі статті інших авторів.

У Львові про монахинь східної традиції згадується разом із давніми згадками про початок заснування міста [8]. Найочевидніше, що жили вони неподалік «монахів-василіян» у княжому місті [9] і користувалися привілеями княгині Констанції. Долучилися, мабуть, разом з монахами-василіянами, і до таємниці збереження «святого образа», який князь Лев «заповідав лише русинам» [10]. За звичаєм при жіночих монастирях закладалися церкви, посвячені святим жінкам. У сьогоднішнього Львів-

ського храму святих П'ятниць найдавніші фундаменти походять з кін. XIII ст. [11]. На початку церква могла бути монастирською (храми св. Параскевії XIII—XV були монастирськими в інших містах: Теребовлі, Дрогобичі, Острозі) [12]. Такою ж могла бути каплиця святої Катерини Александрійської, відновлена королем Казимиром Великим на Низькому Замку у Львові на час потвердження Руської Митрополії. Згадана вона у 1377 р., що мала всередині «фрески, виконані в православній манері» [13]. Тому, продовжуючи розпочаті традиції закладених жіночих монастирів у м. Львові ще з княжих часів, так старанно відновляють їх протягом подальшої історії.

Монастир святої Катерини Олександрійської

Про нього згадує у 1939 р. мистецтвознавець М. Голубець, описуючи жіночі монастирі у старому Львові [14]. 1591 р. до Львова приїхав Київський Митрополит Михайло Рогоза і спеціальною грамотою благословив Львівському Успенському Братству започаткування цього монастиря. М. Коссак описує його як жіночий монастир св. Онуфрія і подає, що братство розпочало будівництво гостинниці для подорожніх, лікарні і монастиря. При тім братчики показали митрополиту ще й інше місце на монастир [15]. Монастир носив характер радше харитативної установи, а черниці виконували непросте служіння сестер-жалібниць при головному міському шпиталі і гостинниці. В 1597—1605 рр. монастир перебував на ґрунті чоловічого монастиря св. Онуфрія. Планували збудувати храм на честь святої Катерини [16]. Зенькович Іпатій подає, що в 1599 р. в монастирі перебували «стариці і діви» з Видубицького монастиря [17]. Згодом відомий ідеолог успенського братства Юрій Рогатинець запросив в цей монастир своїх землячок — високоосвічених монахинь з Рогатинського монастиря Домнікію і Анастасію [18], щоб продовжити традицію, розпочату ще князем Левом [19]. 1603 р. успенське братство з фонду Константина Корнякта записало монастиреві 2000 золотих і половину дібр на Збоїсках [20]. Денис Зубрицький в Хроніці міста Львова подає, що в 1641 р. латинський орден августинців придбав ділянку від монастиря черниць св. Катерини Сєненської на Галицькому (передмісті) і заснував там невеликий монастир і каплицю, звану Лорето [21].

Після 1744 р. немає більше жодних згадок про нього, тобто в церковній структурі він перестав існувати. Не знайдено жодних описів церковного майна цього монастиря, лише зазначено при невідрадних обставинах, коли старший братчик Іван Красовський проганяв черниць з монастиря в 1605 р., то «богослужебні книги... і навіть образи Спасителя і Пречистої Його Матері... по кутах літали» [22].

Монастир сестер Лянгішівських

Ще одним жіночим «монастирцем» називає його Микола Голубець. Заснований він у другій пол. XVII ст. «зукраїнізованим греком» — їхнім батьком Гавриїлом Лянгішівським для своїх дочок — Кандіди і Олімпіади [23]. Король Володислав 1637 р. надав монастиреві спеціальну грамоту. Будинок мав келії, рефектар, каплицю, вимурований і посвячений престіл, іконостас. На стінах каплиці — багато ікон. Запрестольним був образ «Спаса». Інокині жили за правилами святого Василія Великого. Через деякий час «жиди», які жили поруч, почали скаржитися, і спеціальна комісія закрила монастир. Все майно після закриття монастиря перейшло на сестер Лянгішівських і їх родину.

Введенський жіночий монастир

Постав він незалежно від Катеринівського монастиря. До сьогоднішнього дня на розі вулиці Гайдамацької зберігся монастирський одноповерховий будинок, збудований в 1780-х рр. за благословенням єпископа Петра Білянського з ампірним портиком на чотирьох колонах. Навпроти нього стояла церква Введення в храм Пресвятої Богородиці, а позаду за садком розмістилась церква святих П'ятниць [24].

Згідно з інвентарем Львівського монастиря преподобних «Панн» Василіянок, посилаючись на міські акти, 29 жовтня 1646 р. ясновельможний Волоський або Молдавський господар Василій Лупул посилає листа, в якому вказує, що П'ятницький свій ґрунт дарує «черницям грецької релігії», щоб собі на тому ґрунті побудували монастир[1]. Лист написано в м. Яссах

[1] У 1637 р. в «в суботу по Юрію» славетна Анна Попелова — попадя — свій дідичний ґрунт, названий П'ятницьким, на Жовківському передмістю у Львові дарує славетній Марисі Скородинській — своїй внучці. Згідно з тими ж міськими актами, вписаних в монастирський документ 3 грудня 1646 р., міщанин Ян Скородинський з дружиною

перед святом св. Катерини. 7 червня 1656 р. у Варшаві польський король Ян Казимир потверджує дарування Молдавського господаря монастиреві на вічні часи і звільняє «черничок» від всіх податків і зборів. На прохання Львівського єпископа Арсенія Желібовського 1659 р. король дозволяє будувати монастир і церкву і своїм привілеєм дає право законницям набувати інші ґрунти. І це оголошує у Львові на свято Стрітення 1664 р. Ґрунт Терлецький разом з домом, городом, садами, полями і всіма приналежностями в 1665 р. Іван Мнішко — Львівський староста, дарує «монастирю, посвяченому Пресвятій Богородиці, що відправляє за українським (руським) календарем і розміщений у Львові на Краківському передмісті»[2]. Основна ціль засновника — «щоб хвала Божа перебувала на цьому місці на всі часи». 1668 р. Мнішко виміняні ґрунти, тобто — П'ятницький, Терлецький і Збаразький, потверджує для користування монастиреві на вічні часи[3]. Через п'ять років цей же львівський староста актом, написаним у Львівському замку, звільняє монастир «велебних панн» Василіянок і їхні ґрунти від всяких податків і «замкового». 24 жовтня 1669 р. від Львівського єпископа Йосифа Шумлянського законницям дано привілей, який потверджує заборону будь кому пекти просфори чи робити і продавати свічки в церквах, за винятком самих черниць. В 1742 р. Іван Шадурський провів 7-му візитацію Василіянських монастирів у Галичині. Введенському монастиреві він записав 2000 золотих по Серафимі Чолканській[4]. Від 1603 р. з фонду Константина Корнякта — 2000 золотих і землі на Збоїсках — монастир повинен був отримувати кожного року по 50 золотих. З цієї суми церковне братство за домовленістю виплачувало монастиреві лише до 1689 р. Решту грошей з фонду Корнякта було віддано шведам при облозі м. Львова, як це відбулося і в Катерининському монастирі. Монахині жили з праці своїх рук, продаючи білені нитки, просфори і свічки. 4 грудня 1752 р. у Варшаві король польський Август III видає монахиням привілей на свобідне вибілювання і продавання ниток.

На такій історичній канві згадується внутрішнє наповнення монастиря і храму, яке стало матеріалом для певних висновків із заданої теми. В інвентарній книзі числиться 10 обрусів до накриття престолів у храмі. Дві заслони на царські врата — очевидно, на час посту темна заслона, а в інший час — світла. Зустрічаємо три нові занавіски на ікони[5]. Церковні лави прикривали килимками. В притворі (сінях) церкви на підлозі постелено кілька килимків. Килимки всі вовняні,

Феодосією продають свій власний ґрунт П'ятницький ясновельможному Волоському або Молдавському господареві Василію Лупулу — воєводі, тестю Тимоша Хмельниченка. (Він є також фундатором існуючої сьогодні церкви св. П'ятниць). Див. Інвентарний опис майна монастиря, а також перелік наданих йому привілеїв з 1637 по 1748 рр. (Інвентарі Львівського монастиря Впр. «Панн» Василіянок записані в 1776 р. — ЦДІАУ у Львові. — Ф. 684. — Оп. 1. — Сп. № 2558. — Арк. 1–10). (У 1659 р. по смерті Юрія Терлецького дворик і ґрунти Терлецькі згідно з кадастровим правом через Яна Казимира, короля польського, 11 квітня в Варшаві перейшли воєводі Мартинові Соколовському. 4 липня 1663 р. власник дарує цей ґрунт Мнішкові, як записано в Львівських міських актах).

2 Контракт з Львівських господарських актів згідно запису Мартина Соколовського про продаж монастиреві свого дому разом з ґрунтом «Терлецький». — ЦДІАУЛ. — Ф. 684. — Оп. 1. — Сп. № 2554. — Арк. 1–2 зв.; (11 серпня 1667 р. Войцех і Регіна Збаражі свій дідичний ґрунт, прилеглий до монастиря, за 400 золотих польських продали Мнішкові).

3 Інвентарний опис майна монастиря а також перелік наданих йому привілеїв з 1637 по 1748 рр. (Інвентарі Львівського монастиря Впр. «Панн» Василіянок записані в 1776 р. — ЦДІАУ у Львові. — Ф. 684. — Оп. 1. — Сп. № 2558. — Арк. 3); 8 листопада 1673 р. у Львові польський король на прохання Львівського єпископа Йосифа Шумлянського потверджує привілей на випікання просфор і вироблення та продавання свічок, потверджує ґрунти і вольності, надані старостою Львівським Іваном Мнішком та королем Яном Казимиром «черницям» Василіянкам. Також дозволяє свобідне обирання ігумені. Ці ж права і свободи в 1679 р. в Жовкві потверджує король польський Ян III, а 1699 р. у Варшаві — і король Август II.

4 Вступаючи до монастиря, інокині приносили посаг — певну грошову суму, якою розпоряджалася по порученню єпископа призначена особа, видаючи щороку певну суму на видатки черниці. Неодноразово монахині скаржилися, що не отримували призначених грошей. Див. Інвентарний опис майна монастиря, а також перелік наданих йому привілеїв з 1637 по 1748 рр. (Інвентарі Львівського монастиря Впр. «Панн» Василіянок записані в 1776 р. — ЦДІАУ у Львові. — Ф. 684. — Оп. 1. — Сп. № 2558. — Арк. 4–6 зв.).

5 Звичай прикривати ікони фіранками існував ще у першому тисячолітті у візантійській традиції. На час татарських нападів на наші землі, що відзначався трагічним спустошенням і пограбуванням нашої культури, часто в церквах за занавісками — фіранками ховали найвизначніші ікони, зокрема ті, що мали на собі дорогоцінні шати. В період бароко занавіски носили ще і характер оздоблення.

як також і накриття на «пульпіт». Крім обрусів на престоли в церкві було 11 різних накриттів і скатертин. На головний престіл призначено п'ять тонких обрусів з коронками. Два такі ж обруси призначені на тетрапод. Тетрапод прикритий грубим лляним обрусом. В церкві знаходяться ще три грубіші лляні обруси, призначені на престіл. Один — давній великий. Два прості — прикріплено навколо великого престолу. Ще один — на престолі і два — на іконостасі.

В церкві — дві проповідальниці. Серед церковного начиння — позолочений і срібний посуд: дві чаші — позолочені, одна з них — гравірована. Дарохранильниця — позолочена, чотири срібні ложечки, великий срібний хрест, срібна кадильниця, три срібних лампи з ланцюжками. До ікони Введення в храм Пресвятої Богородиці на час 1782 р. є дві шати. Одна з них — більша, з короною, позолочена кругом голови. Друга шата — менша. Можливо ікон також було дві: одна — запрестольна, а інша — в намісному ряді іконостасу. Срібних корон на більші і менші образи — 16. Така велика кількість корон спонукає до припущення (молільного) апостольського ряду в іконостасі. Зазвичай корону прикріпляли над головою кожному предстоячому святому [25]. На намісній іконі Ісуса Христа могла бути срібна корона також. Крім того, на ній — два хрестики: один — срібний, інший — дерев'яний, окутий в срібло, і срібний ланцюг, що складався з трьох ланок. Інших два срібних хрестики при коралях, очевидно, належали намісній іконі Богородиці, як і дерев'яний хрестик, окутий в срібло, а також менша позолочена корона. Серед церковних дорогоцінностей — срібна оправа на Євангеліє і срібна таца [26]. При церкві була поважна кількість літургічних книг. Згідно з традицією, в страсну п'ятницю викладали Плащаницю — гріб Господній — і прикрашали лампадками і квітами. А у великодньому часі виставляли на тетрапод артос. Ікону до артоса замовили маляреві в 1764 р. [27] (табл. 1). Серед церковного одягу — 18 різних фелонів[6].

При монастирському храмі святкували празник і отримували відпусти три рази в році: на день Прокладення Чесного Пояса Пресвятої Богородиці, на день Покладення Чесної Ризи Пресвятої Богородиці і на свято Введення в храм Пресвятої Богородиці. В ці дні запрошували гостей і при монастирі робили для них частування.

З 1762 р. ігуменею була преподобна Єфимія Деревінська. В тому ж часі дерев'яний монастирський храм потребує поважних ремонтів: ремонтують вікна, ремонтують і відновлюють церковний купол, ґанок, хори[7]. При церкві була також дзвіниця. Масштабно проводяться ремонти старих будиночків, де жили монахині, будуються нові, обгороджується посілість для збереження клявзури. В трапезній було зроблено кахельну піч, і 1769 р. було заплачено маляреві за відновлення Деісісного чину[8]. На той час згаданий старший іконостас, або його частина вже знаходилися в монастирській трапезній. Книга монастирських видатків і прибутків подає, що 1777 р. за 100 ринських золотих продають образи з монастирської церкви до Домажиру[9].

[6] Інвентарний опис майна монастиря, а також перелік наданих йому привілеїв з 1637 по 1748 рр. Див.: Інвентарі Львівського монастиря Впр. «Панн» Василіянок записані в 1776 р.— ЦДІАУ у Львові.— Ф. 684.— Оп. 1.— Спр. № 2558.— Арк. 6. Це ще раз потверджувало, що храм на той час не був новим і в ньому відбувалося інтенсивне літургічне життя, але була невелика кількість прислуги. Про це говорить кількість дальматик: лише дві.

[7] Протоігуменат Чину Василія Великого. Жіночий монастир у Львові. Журнал обліку прибутків і видатків монастиря за 1762–1776 рр. — ЦДІАУЛ. — Ф. 684. — Оп. 1. — Спр. № 2575. — Арк. 3 зв–4; Встановили риштування і верхній маленький купол під хрестом обсмолили. Тоді закупили 10 коп. ґонти і перекривали церковний дах. При тім було відремонтовано і зашклено церковні вікна. Через два роки після цього ремонтують церковний ґанок. Хори в церкві закривалися на ключ. Там, мабуть, зберігалися літургічні книги. В тому ж часі (1769 рік) вставлено новий замок до вхідних церковних дверей.

[8] Інвентарний опис майна монастиря, а також перелік наданих йому привілеїв з 1637 по 1748 рр. (Інвентарі Львівського монастиря Впр. «Панн» Василіянок записані в 1776 р. — ЦДІАУ у Львові. — Ф. 684. — Оп. 1. — Сп. № 2558. — Арк. 2); Трапезну, яку взимку отоплювали і часто при монастирях називали «теплим храмом», бо саме там черниці відправляли церковне правило в зимовий час.

[9] Протоігуменат Чину Василія Великого. Жіночий монастир у Львові. Журнал обліку прибутків і видатків монастиря за 1776–1805 рр. — ЦДІАУЛ. — Ф. 684. — Оп. 1. — Спр. № 2576. — Арк. 1–14; Цей же документ фіксує видатки на монахинь зі Смільницького монастиря сестер Василіянок, які 17 серпня 1789 р. по дорозі до Словітського монастиря зупинилися у Введенському монастирі, чекаючи на дальші єпископські зарядження. Саме в цей час австрійська влада закриває жіночий монастир у Смільниці, а черниць єпископ переводить до Словіти та до Львова. 30 квітня 1791 р. монастир отримує невеличкий прибуток

Табл. 1

Церковні речі монастирської церкви Введення в храм Пресвятої Богородиці на час візитації 1776 р.

№ п.р	Назва церковної речі	Кількість	Додатковий опис	Місце знаходження (призначення) в церкві
1	Чаша	1	Позолочена	—
2	Чаша	1	прикрашена позолочена гравірована	—
3	Дарохранильниця	1	позолочена всередині	Кивот
4	Ложечка	4	срібна позолочена	Для причастя
5	Хрест	1	срібний великий	в святилищі
6	Кадильниця	1	Срібна	—
7	Лампи	3	срібні з ланцюжками	—
8	Шата на ікону Введення в храм Пресвятої Богородиці	1	велика, кругом голови позолочена	належала празничній іконі, можливо — запрестольній
9	Шата на ікону Введення в храм Пресвятої Богородиці	1	Менша	могла належати до празничної ікони намісного ряду іконостасу
10	Корона	16	срібні на більші і менші образи	могли належати апостольському чину і намісним іконам
11	Корона	1	позолочена мала	належала намісній іконі Богородиці над головою дитятка Христа
12	Табличка	4	спеціально зроблені	—
13	Табличка	9	срібні звичайні	—
14	Звізда	1	Позолочена	для відправлення проскумидії
15	Хрестик	1	з позолоченим ланцюжком	Мотивний — як вота до ікони
16	Хрестик з ланцюжком	1	Срібний	на образі Господа Ісуса
17	Хрестик дерев'яний	1	окутий в срібло	на образі Господа Ісуса
18	Ланцюг	одна підвіска з трьох ланок	Срібний	там само
19	Євангеліє	1	в оксамиті, оправа срібна	на престолі в святилищі
20	Таца	1	Срібна	—
21	Хрестики	2	Срібні	мабуть вотивні перед намісною іконою
22	Хрестик	1	дерев'яний, окутий в срібло	парний вотивний дар Богородичній іконі

Як подає відомий вчений у багатьох галузях культурології — Володимир Вуйцик 11 травня 1781 р. Львівським Владикою Петром Білянським покладено наріжний камінь під будову нової церкви та монастиря [28]. До часу скасування монастиря вдалося збудувати лише монастирський будинок, який зберігся до сьогодні. «Йосифітською» реформою у 1793—1794 рр. Львівський Введенський монастир було закрито, монахинь призначено до Словіти, і лише дві з них: Євгенія Комаржинська і Макарія Корчинська відійшли до монастиря сестер Василіянок в Яворові [29]. Поки що не виявлено записів, які церковні цінності інокині принесли з собою до нових монастирів. Перед закриттям монастиря проведено опис монастирських речей, який завершено в 1805 р. (табл. 2). Порівнюючи з 1776 р., доходимо висновку, що багато дорогоцінностей було вилучено австрійською владою. Залишаються незмінно дві чаші, одна дарохранильниця, дві шати на ікону Введення (більша і менша). Із 16 корон залишилося лише 7. Немає вотивних дарів перед іконами — хрестів, коралів, ланцюжків. Не згадано про срібні ложечки, кадило і інше. (Аналогічною була ситуація по всіх жіночих Василіянських монастирях у цей час).

Церкву Введення в храм Пресвятої Богородиці розібрано і разом з бічними вівтарями і рештками старого іконостасу в 1809 р. продано до с. Мацошин Жовківського повіту [30]. Є зазначено, що під намісними іконами знаходилися написи імен жертводавців: львівських міщан Чуриловичів і Терлецьких, які пожертвували їх у 1697 р. У Мацошині ця церква стояла до 1886 р. Новіший золочений і різьблений чотириярусний іконостас Введенської церкви датований 1733 р., і був закуплений дідичем Іваном Никоровичем до нової церкви св. Димитрія на Збоїськах у Львові. Монастирські забудови і ґрунти було продано в 1812 р. міщанинові Шульцові за 200 флорентів, а згодом — аптекареві Томанку. 1828 р. австрійський уряд відкупив будинок під казарму, яка і по нині стоїть на вул. Гайдамацькій, 5.

Збережений іконостас монастирської церкви Введення в храм Пресвятої Богородиці сестер Василіянок у Львові

Детальнішої уваги заслуговує збережений на сьогодні новіший іконостас Введенської монастирської церкви доби зрілого бароко (1720—1733 рр.). Його обміри і креслення подає І. Бокало [31]. А. Сух торкає історико-мистецтвознавчої оцінки згаданої пам'ятки [32]. Церква святого Димитрія на Збоїщах у Львові, де служить своєму молитовному призначенню згаданий іконостас, була збудована в 1811 р. Очевидно, саме тоді було перенесено закуплений графом Іваном Нікоровичем чотирьохярусний іконостас з монастирської Введенської церкви, яка на той час вже не існувала, до парафіяльного храму святого Димитрія на Збоїщах у Львові. П'ять ярусів іконостасу вказують на його пізніші певні конструктивні та іконографічні доповнення.

Городяни цієї околиці зберігають розповідь, що іконостас на возах везли до Відня на реставрацію. Жодних документів про реставрацію не знайдено. Одне з припущень є те, що іконостас міг бути пошкодженим, коли він зберігався по теперішній вулиці Гайдамацькій, і там на той час була пожежа. В 1900-х рр. землі графа Івана Нікоровича на Збоїщах закупив Митрополит Андрей Шептицький, відомий своїм невтомним меценатством у розвитку українського мистецтва, а зокрема — церковного. Спогад про реставрацію іконостасу у Відні за іншою версією може торкатися саме цього часу. Вдруге іконостас реставрували в 1973—1976 рр. З ініціативи голови церковного комітету П.Й. Мниха і за порадою реставратора Я. Мовчана — запросили мистецтвознавчу комісію з Києва. Члени комісії відзначили намісну ікону Введення в храм Пресвятої Богородиці, автентичною зазначеному на ній авторському 1720 р. Інші намісні ікони признали частково перемальованими. Нижній ярус іконостасу — предел, був покритий грибком і пліснявою. Довелося довго і старанно реставрувати п'ятиярусну пам'ятку. Перезолочено царські врата і ікони, дороблено бокові частини іконостасу і фрагменти втраченої різьби. Іконостас з монастирської церкви Введення був вужчим. В новій церкві св. Димитрія іконостас доповнили бічними іконами по площі 7,10 x 8,25 м, симетрично додаючи ікони по всіх ярусах .

На даний момент згаданий іконостас в церкві св. Димитрія п'ятиярусний: предели, намісний, неділь п'ятидесятниці, празничковий, апостольський та пророчий ряди містять 48 ікон (крім дияконських і царських врат та одвірків). З них предели і два нижні яруси мають горизонтальну побудову, згідно

за спродану церковну білизну по знесеному «монастирця Жовківського»).

з усталеною традицією XVII ст. Після 1720 р. молодші іконостаси характеризуються скісним укладом ікон відповідних вищих ярусів [33]. В ряд іконостасів зрілого бароко прилічуємо іконостас Введенської монастирської церкви. Скісний уклад мають чотири найближчі до центру празники і розміщені над ними попарно чотири апостоли, закомпоновані у дві ікони. Ступеневе завершення попарно розміщених в іконах апостолів увінчують декоративно прикрашені шість медальйонів пророчого ярусу. Центральною в пророчому ярусі є ікона Богородиці Воплочення. Найвищою точкою іконостасу є чотирираменний рівносторонній хрест з Розп'яттям.

Різьба іконостасу

Доба бароко яскраво виявила свою пишність в ажурній і рельєфній різьбі українських іконостасів. Іконостас Введенської Монастирської церкви (1733 р.) припадає на період зрілості цього стилю і в усій повноті відображає високий мистецький рівень тогочасних сницарів. Чотири пари кручених колон, незважаючи на яскраво виражену соковитість форм — декоративним елементом виноградної лози міцно вкорінені в сакральну символіку і богословський зміст попередніх століть. Складний тривимірний характер побудови фасаду іконостасу притягує погляд світлотіньовим звучанням багатих квітковою орнаментикою одвірків царських врат, ковчегів ікон. Найяскравіше пластика зрілого бароко проглядається в соковитій різьбі царських врат. Симетрично розміщені на обох стулках врат в каплеподібних медальйонах традиційні ікони Благовіщення і чотирьох євангелістів, обведені гілками виноградної лози. Об'ємний вертикальний фриз з лілій і акантового листя в хвилеподібному вигині розділяє царські врата, які вивершуються волютами на двох стулках із символічною земною кулею і хрестом по центру. Багата квітководисткова різьба супроводжує центральну лінію іконостасу на всіх його ярусах аж до завершення, формуючись восновному в симетрично розміщені по обидва боки букетів. Увага акцентується на Центральній іконі молільного ряду. Пара ажурних колон з багатими капітелями відділяє Христа Архієрея на престолі з Богородицею і Іваном Хрестителем обабіч від попарно розміщених в ряду апостолів, творячи богословський і мистецький центр іконостасу. Такі колони в іконостасі більше ніде не повторюються.

Найближчим до цього іконостасу в часовому проміжку і художньо-декоративному та архітектурно-конструктивному вирішенні є іконостас Церкви Різдва Пресвятої Богородиці (1705—1710 рр.) у Жовкві (на Винниках). Колони намісного ряду іконостасу церкви на Винниках (Жовква) випереджують ідентичні колони у церкві Введення (1733). У Крехові в парафіяльній церкві св. Параскеви в намісному ряді — в двох крайніх іконах і в молільному ряді — центральна ікона — з такими ж колонами. Поїздка в село Домажир (біля Львова) виявила, що у вівтарі за престолом знаходиться старший від існуючої церкви (1856 р.) престолик з іконою Непорочного Зачаття Пресвятої Богородиці. Колони, що прикрашають ікону — точно повторюють колони намісного ряду Введенської церкви. Саме цю ікону могли купити в 1777 р. у Введенській церкві для церкви в Домажирі за 100 золотих [34]. Ціна немала. В документі сказано, що продали «образи», отже їх було більше. Місце знаходження інших поки що невідоме. Перенесено з м. Рогатина до с. Надрічне (Бережанського р-ну) монастирську церкву Переображення 1733 р. разом з чотирьохярусним іконостасом, який повністю зберігся [35]. Вона містить схожі за формою кручені колони й інші елементи різьби, більш пов'язані з іконостасом церкви Тройці в Жовкві. Аналіз інших тогочасних іконостасів (с. Поморяни — 1738 р., м. Бучач — 1743 р., інші) спонукають до висновку, що Винниківський (Жовква) іконостас виконував той самий майстер (різьбяр) або група майстрів, що і іконостас Введенської монастирської церкви зі Львова (1733 р.).

Всі згадані іконостаси М. Драган причислює до сницарських робіт жовківської школи поч. XVIII ст. [36]. Список імен тодішніх сницарів невеликий. І. Крип'якевич подає декого з них, взятих з поминальних списків при храмі Різдва Христового в Жовкві [37]. Імена сницарів: Василь Сакович, Симеон Путятинський, Олександр Кулявський та Ігнатій Стобенський. Серед них найбільш шанованим був Олександр Кулявський. Очевидним стає припущення, що саме його роботи відрізнялися найвищим мистецьким рівнем. Також він міг керувати працею більшої кількості сницарів при поважних замовленнях. Такими висококваліфікованими елементами різьби іконостасу монастирської церкви Введення можна вважати царські врата з декорованими рамами на одвірках, кру-

чені колони намісного ряду іконостасу і дві ажурні колони центральної ікони молільного ряду надзвичайно високого рівня роботи.

Ікони іконостасу монастирської церкви Введення в храм Пресвятої Богородиці (1720—1733 рр.)

Іконостас (до XVII ст. — Деісіс) як органічна богословська частина інтер'єру храму східної церковної традиції молитовно-споглядального призначення виражена мистецькими засобами конкретного історично-часового проміжку, до сьогодні в еволюції українського мистецтва не втрачає своєї актуальності. Тому згаданий чотирьохярусний іконостас Введенської монастирської церкви майже після ста років по створенню продовжив своє життя в іншому храмі. Зараз іконостас в церкві св. Димитрія п'ятиярусний: (предели[10]), намісний, неділь п'ятидесятниці, празничковий, апостольський та пророчий ряди містять 48 ікон (крім царських врат і одвірків). З монастирської церкви було продано чотирьохярусний іконостас. Обстеження іконостасу викликають припущення, що празничковий ряд було доповнено пізніше, можливо, при встановленні іконостасу на новому місці. Не належали до первісного іконостасу і крайні його ікони по обидва боки, додані на кожному ярусі іконостасу в час його реставрації у 1973—1976 рр. В той час домальовані Кормаковим Євгеном три сюжети жертвоприношення в нішах престолу відповідають і аналогічному низькому рівню майстерності домальованих крайніх ікон: в апостольському ряді — св. рівноапостольних Володимира і Ольги та Костянтина і Олени, в празничковому ряді — Воздвиження Чесного Хреста і Новозавітньої Тройці, та Івана Хрестителя і Воскреслого Христа. На відміну від доробленої по ширині іконостасу в 70-х рр. різьби домальовані ікони — надзвичайно низького рівня виконання.

Іконостас містить три ікони з авторськими записами. Празнична ікона св. Димитрія в намісному ряді, додана при реконструкції іконостасу в новозбудованій церкві св. Димитрія після 1813 р., підписана зліва внизу «Иωаннь Рутксвичь малярь Жулковский» і справа внизу датована з іменами ктиторів: «Сей образ даровал Славетний Олексій Тошницький обиватель Грибовицький до весь Збоїські із женою своєю Настасією спасенія ради року божія А Х Ч Г октобря» (1693). Ікона первісно не належала до цього іконостасу і могла знаходитися, згідно з ктиторським написом, в попередній старшій церкві на Збоїщах [38]. В часовому проміжку вона наближається до вершини творчого доробку І. Рутковича — жовківського монастирського іконостасу Різдва Христового (1697—1699 рр.). Ікона додана в намісному ряді як празнична і знаходиться після ікони Введення з крайнього правого боку.

З протилежного боку іконостасу в намісний ряд введено ікону Страждальної Богородиці кін. XIX — поч. XX ст. На це вказує і напис в нижній частині ікони: «Пресвятая Богородице, спаси нас». Це своєрідна інтерпретація ікони Богородиці Семистрільної, вирощена на зразках західноєвропейського мистецтва. Додані над нею і над іконою св. свщмч. Димитрія дві ікони з ряду неділь п'ятидесятниці також не належали до монастирського іконостасу.

Наступною іконою з ініціалами маляра є празнична ікона іконостасу Введенської монастирської церкви у Львові, датована 1720 р. [39]. Перша буква ініціалів майстра частково стерта, тому його ім'я можна лише припускати. Переважаючий вплив європейського малярства на вітчизняне на той час спричинило, що «галеріями побутових картин стають тепер усі кращі західноукраїнські іконостаси» [40]. На той час жовківські малярі були свідками і учасниками пишних святкувань і церемоній королівського двору, що знаходить своє відображення у згаданій іконі «Введення». Висока майстерність і легкість композиції вказує на руку маляра європейського зразка. Ікона високого мистецького рівня, перекликається зі створеним 20 років перед тим жовківським малярем І. Рутковичем іконостасом Різдва Христового. Деякий вплив Рутковича помічається у погляді, настрої зображених осіб, навіть в трактуванні заднього плану в аналогічній іконі. Цю ж ікону зі згадкою про іконостас подано як приклад новаційного процесу в розвитку західноукраїнського іконостасу першої пол. XVIII ст. [41].

Намісні ікони Христа і Богородиці, зберігаючи повністю символіку кольору українських іконостасів, дивляться на молільника глибоким проникливим поглядом психологічних портретів. Постать Христа пропорціями, іконографією і настроєм по-

[10] Припускаю, що предели в дорадянській літературі не вважалися ярусом, як і нижній ярус в будинку не вважався першим поверхом.

Табл. 2

Церковні речі монастирської церкви Введення в храм Пресвятої Богородиці сестер Василіянок на час візитації дня 6 вересня 1809 р.

№ п.р	Назва церковної речі	Кількість	Додатковий опис	Місце знаходження (призначення) в церкві
1	Чаша	2	срібні	—
2	Дарохранильниця	1	гравірована	Кивот
3	Ложечка	2	срібні	для причастя
4	Коралі	1	10 рахованих шнурів	перед іконою
5	Шата	1	срібна з короною	належала іконі Введення
6	Шатана	1	срібна менша з короною	належала іконі Введення
7	Корона	7	срібні більших і менших	могли належати апостольському чину і намісним іконам
8	Таца	1	срібна	—
9	Хрест	1	срібний з підставкою	—
10	«Звізда»	2	—	для відправлення проскумидії на проскумидійнику
11	Кивот	1	—	—

вністю відповідає класичному загальноприйнятому зразку попереднього століття. Витонченість виконання, делікатність пропрацювання і колористичні зіставлення говорять про найвищий іконописний зразок першої пол. XVIII ст. і про руку маляра високого професійного рівня. Те ж саме слід сказати про намісну ікону Богородиці-Одигітрії, яка в кольоровому і іконографічному прописі одягу читається більш динамічно і вершиною руху і внутрішньої наповненості ікони є особа Дитяти-Христа на руках у Богородиці. Ікони сповнені чистими глибокими кольорами і є передвісниками створеного 1741 р. Краснопущенського іконостасу, авторство якого приписують Василю Петрановичу.

Прямо на молільника з лівого боку намісного ряду іконостасу дивиться підмальований лик святого Миколая. Незважаючи на перемалювання, на іконі спостерігаємо руку іншого маляра, більш споріднену зі зображенням дияконських дверей та одвірків. Певні тенденції нижчого професійного виконання проглядаються у партіях драперій апостольського і п'ятидесятницького ряду.

Завершує іконостас шість ікон пророчого ряду в круглих медальйонах з іконою Богородиці — Втілення по центрі. Легкістю кольорів і зображень пророчий ряд перегукується з апостольським і неділями п'ятидесятниць. І лише центральна ікона — Втілення змушує шукати аналогій в нижніх ярусах. Характерне зображення лику з широким і напруженим переніссям повертає нас до намісної ікони св. Миколая, зображених на одвірках дияконських дверей двох архідияконів, та нехарактерного в цьому місці зображення Стрітення. Також в цей ряд можна поставити ікони на обох дияконських дверях. Серед останніх делікатністю лику і промальовувань відрізняється Мелхиседек.

Отже, іконостас належить до цільного проекту кількох майстрів, запланованого і виконаного для Львівської монастирської церкви Введення в 1720—1733 рр. Ведуче значення по часу і мистецькому рівню належить майстрові празничної ікони Введення (1720 р.) та намісних ікон Богородиці-Одигітрії і Христа-Вчителя. По центру над трилисним завершенням одвірка царських врат розміщена друга да-

тована ікона Введенського іконостасу — Нерукотворний Спас — 1733 р. Ікона класичної іконографії. В нижній частині по центру напис «АΥЛГ». Таке ж датування записане в лівому нижньому кутку центральної ікони молільного ряду — «1733».

Очевидним стає висновок, що іконостас є роботою кількох живописців. Намісний ряд відображає два мистецькі почерки. Серед пределів лише ікона Преподобномучениці Февронії могла належати майстру двох центральних ікон. Не виключено, що пізніші ікони Спаса Нерукотворного і центральної ікони Деісіса — це його робота. Третьою особою — автором апостольського ряду і, можливо, пророчого, а також — деякі фрагменти ряду п'ятдесятниці іконостасу — міг виконувати підмайстер — помічник в 1733 р.

В той час (1722 р.) схоже бачення художніх проблем Йов Кондзелевич відображає у Вощатинському іконостасі та іконостасі Манявського монастиря. Тому мистецький почерк намісного ряду Введенського іконостасу перетинається зі здобутками відомого маляра. Найактивнішою групою іконописців у згаданий період стають малярі-Василіяни. Серед них Павло (Памво) Козакевич, Яким Борисович, Павло Габрийович, Антін (Антонін) Грушецький, Іван та Стефан Калиновичі, Теофіл Дунаєвський, Юрій Радивилівський, Феодосій Січинський, Григорій Залевський, Никодим Зубрицький і інші [32]. Характерним почерком їхньої творчості була західноєвропейська барокова модель іконопису, яка поступово еволюціонувала до релігійного живопису рококо та класицизму.

Отож наша праця є першою спробою історико-мистецтвознавчого дослідження українських жіночих монастирів у Львові в період XVII—XVIII ст. Дослідження існуючих сьогодні монастирських пам'яток дає ґрунт і відкриває можливість доповнити невідомі сторінки історії західноукраїнського іконопису XVIII ст., надаючи детальності і притаманної характерності.

1. *Пелещишин М., Берест Р.* З історії вивчення печери в с. Страдч на Львівщині / М. Пелещишин, Р. Берест // Скелі і печери в історії та культурі стародавнього населення України. — Львів, 1995. — С. 72.
2. *Огієнко І.* Українське монашество / І. Огієнко // Наша культура і наука. — К., 2002. — С. 99.
3. *Берест Р. Я.* Історико-археологічне дослідження Унівського середньовічного монастиря Перемишлянського р-ну Львівської обл. (звіт) / Р.Я. Берест // Архів НДЛ-81 історичного факультету ЛНУ ім. Франка. — Львів, 2005. — С. 23—62.
4. *Петрушевич А.* Историческія извѣстія о древней архимандріи ЧСВВ в с. Уневъ / А. Петрушевич // Пчола, І. — Львів, 1849. — Ч. 17—19.
5. *Коссакъ М.* Дѣвичіи Монастыри въ Галиціи. Монастыри дѣвичыи въ Еархіях Львовской и Перемышльской / М. Коссакъ // Шематизмъ Провинціи Св. Спасителя Чина Св. Василія Великого в Галиціи. — Львов, 1867. — С. 30—33; 203—210.
6. *Петрушевич А.* Словицкій женскій Монастирь Чина Св. Василія В. і его дівичоє воспиталище / А. Петрушевич // Зоря Галицькая. — 1851. — Ч. 14, 15.
7. *Цьорох Др. М.* Саломія, Монахиня Василіянка. Погляд на історію та виховну діяльність Монахинь Василіянок / Др. М. Цьорох. — Львів, 1934. — 254 с.
8. *Zimorowic Józef Bartołomiej.* Historya miasta Lwowa... / Józef Bartołomiej Zimorowic. — Lwów, 1835. — S. 508.
9. *Хміловський М.* Де розміщувалася у Львові Руська церква Апостолів Петра і Павла? / М. Хміловський // Апологет : матеріали І Міжнародної наукової конференції. — Львів, 2009. — № 1—4 (16—19). — С. 34—43.
10. *Мицько І.* До історії Львівських церков / І. Мицько // Матеріали повідомлення Других Ставропігійських читань. — Львів, 1995.
11. *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт исторического исследования) : в 2 т. / С. Голубев. — К., 1883. — Т. 1. — С. 356.
12. *Голубець М.* Жіночі монастирі у старому Львові / М. Голубець // Жінка. (Газета). — Львів, 1939. — Ч. 8. — С. 4.
13. *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила. — С. 356 ; ЦДІАУЛ. — Ф. 9. — Оп. 1. — Спр. 360. — С. 1344—1347, 1380—1387.
14. *Голубець М.* Жіночі монастирі у старому Львові. — С. 4.
15. *Коссакъ М.* Дѣвичіи Монастыри въ Галиціи. — С. 207.
16. ЦДІАУЛ. — Ф. 9. — Оп. 1. — Спр. 360. — С. 1344—1347.
17. *Зенькович Іпатій.* Святокатерининський монастир у Львові / Іпатій Зенькович // Лавра. Часопис монахів Студитського Уставу. — Львів, 1999. — Ч. 10. — С. 43—46.
18. *Мицько І.* Чар архівних свідчень / І. Мицько // Жовтень. — 1987. — № 3. — С. 93.
19. *Зенькович Іпатій.* Святокатерининський монастир у Львові. — С. 43.
20. *Коссак М.* Монастирі Галичини / М. Коссак // Лавра. Часопис монахів Студитського Уставу. — Львів, 1999. — Ч. 8. — С. 50—55.
21. *Зубрицький Д.* Хроніка міста Львова / Д. Зубрицький. — Львів : Центр Європи, 2006. — 258 с.
22. ЦДІАУ у Львові. — Ф. 9. — Оп. 1. — Спр. 360. — С. 1386—1387.
23. *Голубець М.* Жіночі монастирі у старому Львові. — С. 4.

24. Там само. — С. 4.
25. *Szadurski Nicolaus*. Visitatio Generalis Monasterii Slovitensis Monialium OSBM. D. 12-mo Mensis Maji 1763 / Szadurski Nicolaus // НМЛ, відділ рукописів і стародруків. — Ркл. — 23. — Арк. 177—187.
26. ЦДІАУ у Львові. — Ф. 684. — Оп. 1. — Сп. № 2558. — Арк. 8—8 зв. / інвентарний опис майна монастиря, а також перелік наданих йому привілеїв з 1637 по 1748 рр. — (інвентарі Львівського монастиря Впр. «Панн» Василянок записані в 1776 р.).
27. ЦДІАУЛ. — Ф. 684. — Оп. 1. — Спр. № 2575. — Арк. 1—22. — (протоігуменат Чину Василія Великого. Жіночий монастир у Львові. Журнал обліку прибутків і видатків монастиря за 1762—1776 рр.).
28. *Вуйцик Володимир*. Неіснуючі церкви Підзамча / Володимир Вуйцик // Вибрані праці до 70-річчя від дня народження. — Львів, 2004. — С. 70—71.
29. Хроніка монастиря Сестер Василіянок в Яворові. — Приватний архів монастиря. — 29 с.
30. *Вуйцик Володимир*. Неіснуючі церкви Підзамча . — С. 71.
31. *Бокало І*. Втрачені дерев'яні церкви Львова / локалізація та реконструкція І. Бокало // Вісник Інституту Укрзахідпроектреставрація. — Ч. 5. — Львів, 2005. — С. 22—37.
32. *Сух А*. Церква св. влкм. Димитрія у м. Львові на Збоїщах : архітектура, іконостас, мистецьке облаштування / *А. Сух* // Науково-дослідна робота на здобуття ОКР «Магістр» зі спеціальності 8020208 спеціалізації «Сакральне мистецтво». — С. 447—466
33. *Драган М*. Українська декоративна різьба XVII—XVIII століття / М. Драган. — К. : Наукова думка, 1970. — С. 198.
34. ЦДІАУЛ. — Ф. 684. — Оп. 1. — Спр. № 2576. — Арк. 12. — (протоігуменат Чину Василія Великого. Жіночий монастир у Львові. Журнал обліку прибутків і видатків монастиря за 1776—1805 рр.).
35. *Слободян В*. Храми Рогатинщини / В. Слободян. — Львів : Логос, 2004. — С. 144—146.
36. *Драган М*. Українська декоративна різьба XVII—XVIII століття. — С. 115.
37. *Крип'якевич І*. З історії міста Жовкви / І. Крип'якевич // Записки ЧСВВ. — Т. VI. — Львів, 1935. — С. 62.
38. *Сух А*. Церква св. влкм. Димитрія у м. Львові на Збоїщах.
39. *Овсійчук В*. Майстри українського барокко. Жовківський художній осередок / В. Овсійчук. — К. : Наукова думка, 1991. — С. 27.
40. *Голубець М*. Малярі-Василіяни на тлі західно-українського церковного малярства XVIII в. / М. Голубець // Записки ЧСВВ. — Т. III. — Львів, 1930. — С. 448.
41. *Драган М*. Українська декоративна різьба XVII—XVIII століття. — С. 27.

Natalia Mykhailuk

ON LVIV UKRAINIAN FEMININE MONASTERIES OF XVII AND XVIII cc. HISTORICAL AND ARTISTIC ARTIFACTS OF BASILIAN SISTERHOOD MONASTERY OF ENTRY OF THE MOST HOLY THEOTOKOS INTO THE TEMPLE

The article deals with some problems in the history of Ukrainian feminine monasteries at Lviv. On the basis of temple visitations of 1776—1805 in Basilian Sisterhood Monastery of Entry of the Most Holy Theotokos into the Temple has been performed a comparison in interiors of monastery church. In the study has been considered an iconostasis that survived until now at the church of St.Demetrios in Zboishche region in Lviv surroundings. The author accentuates artistic features in most ancient part of ensemble that has originated from the Monastery of Entry of the Most Holy Theotokos into the Temple (1720—1733).

Keywords: church visitations, Lviv Monastery of Entry of the Most Holy Theotokos into the Temple, iconostasis..

Наталия Михайлюк

УКРАИНСКИЕ ЖЕНСКИЕ МОНАСТЫРИ ВО ЛЬВОВЕ В XVII—XVIII вв. ИСТОРИКО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ МОНАСТЫРЯ ВВЕДЕНИЯ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ СЕСТЕР ВАСИЛИАНОК

Статья посвящена некоторым вопросам истории украинских женских монастырей во Львове. На основе материалов храмовых визитаций 1776—1805 гг. монастыря Введения в храм Пресвятой Богородицы сестер Василианок во Львове проводится сравнение интерьеров монастырской церкви. Рассматривается иконостас, сохранившийся до настоящего времени в церкви св. Дмитрия района Збоища во Львове. Подчеркиваются художественные особенности древнейшей части ансамбля, которая происходит из монастыря Введения в храм Пресвятой Богородицы (1720—1733 гг.).

Ключевые слова: храмовые визитации, Львовский монастырь Введения в храм Пресвятой Богородицы, иконостас.



Надія БАБІЙ

ОРГАНІЗАЦІЯ КОСТЬОЛЬНОГО ПРОСТОРУ В БАРОКОВІЙ АРХІТЕКТУРІ УКРАЇНСЬКОГО ПРИКАРПАТТЯ

Загальна свідомість пов'язує простір, організований засобами архітектури, з поняттями Евклідової геометрії та прямокутною системою координат. Однак мова архітектурних форм, як і будь-яка інша, має й доповнюючі поняття: асоціативні цінності, символічний зміст. В епоху бароко ці поняття відіграють особливу роль, повідомляючи об'єктам певну осмисленість.

Ключові слова: форма та простір, контрреформація, бароко, семантика форми.

Безконечність для людини — питання відстороненене. Перцептивний простір завжди скінченний. Однак уявлення про нескінченність простору дуже важливе у системі пізнання. Великі подорожі та спостереження астрономів XVI ст., розсунувши межі відомого, рішуче вплинули на світосприйняття, з яким було пов'язане мистецтво бароко. Найперше це відобразилось у архітектурі : ясний порядок розчинявся у перспективі, що манила вдалечінь, оптичні ілюзії, підтримувані засобами образотворення, створювали уявні прориви у нескінченність.

Асиметрія розкриває більш широкі можливості організації процесів життя, аніж симетрія. Її гнучкість допомагає і вростанню споруди у просторові системи більш високого рівня. Динаміка та її протилежність — статична врівноваженість діють на емоції, визначаючи характер сприйняття архітектурної форми. Відчуття направленості простору посилюється освітленням: людині природно рухатись до світла. Внутрішній простір костьолу Іль Джезу (Il Gesu) при перетині двох поземних осей вивершений куполом, — вертикальною віссю, багатократно посилюючи значення центральної частини внутрішнього простору. Динамічність, посилена організацією освітлення, доводить виразність інтер'єру до драматизму.

Питання форми та простору костьольної архітектури барокової доби розглядались ще у працях її архітекторів-теологів: Серліо, Катанео, Канізіо та їх попередників, як Палладіо та Альберті. Велика увага до вирішення цих питань приділена у працях німецького дослідника Вельфліна, польських мистецтвознавців Сліви, Врабеця, Каліновського тощо. Питання семантики містобудівельних укладів розглядають С. Кравцов, Ю. Криворучко та інші.

Характеризуючи історичні підстави, що впливали на розвиток архітектури на Прикарпатті в період кін. XVI—XVIII ст. зауважимо, що суспільний лад давньої Речі Посполитої польсько-литовської відрізнявся від моделей інших держав. Якщо там основну фундаторську діяльність проводили можновладці та вище коло аристократії, то в Речі Посполитій система демократизації шляхти зредикувала до мінімуму втручання королівської влади і у XVII ст. переродилась у маґнатську олігархію. Роль королівського та князівського меценатства заступило меценатство шляхти — спертий на смаки хлопів та міщан привілейований суспільний клас, що утримував у своїх руках найбільші земельні латифундії. Особливо це стосувалось східної частини Речі Посполитої, де, власне, знаходиться Прикарпаття. Не менш істотним чин-

ником, що характеризував духовний аспект польсько-литовської унії була контрреформація, яка по безкровній ліквідації різновір'я у XVII ст., переживала в пер. пол. XVIII ст. свій тріумф. Подібно до інших європейських католицьких країв клір доходить у цьому часі до великого значення і багатства, що, звичайно, знайшло свій відбиток в розквіті сакральної архітектури. На межі XVI—XVII ст. Польща стала однією з найзначиміших держав контрреформаційної діяльності, тому немає нічого дивного, що мистецтво бароко швидко тут вкорінилось і розвинулось, служачи одночасно шляхті, Костьолові та чисельним іншим релігійним орденам.

У XVII й навіть XVIII ст. не втратили популярності теоретичні трактати з архітектури, що були виразниками ідей Ренесансу та маньєризму. Однак до старих канонів додавались нові вимоги потридентської епохи, що спрямовувались на посилення ідеї побожності.

Згідно з Гаутекоеуром (Hautecoeur), ще у XVIII ст. утримувалась концепція, що виникла під впливом ренесансного неоплатонізму [1]. Відповідно до неї інтер'єр костьолу із куполом розглядався як універсальна модель. Традиція його форми була пов'язана із колом. Цієї концепції дотримувався навіть Кеплер у своїх «Рудольфінських таблицях» 1627 р., хоча ще раніше він обґрунтував закони, згідно з якими планети рухаються по еліптичних орбітах. Отож не було підстав, щоб для архітекторів епохи бароко перестав бути актуальним погляд Палладіо (1570 р.) : «Необхідно, щоб малі святині, які присвячуємо Богові, були подібні до найбільшої та найдосконалішої, яку він сам створив і мали форму кола, як найвиразніший символ єдності, безконечності й справедливості» [2]. Просторове вирішення центральних будівель було пов'язане з традицією античних зразків, концепціями чистої фантазії, що виникали з субтельного рисунку та архітектонічної каліграфії, характерної для маньєризму.

Так, Себастьяном Серліо (Sebastian Serlio) (1537—1584) представлені архітектонічні рисунки, що показували співставлення дев'яти різних планів центральних споруд: ротонди, квадрата, п'яти- шести- восьмикутника та різних комбінацій грецького хреста.

Серліо подає також еліптичний план, арґументуючи його введення так : «сподобалось мені заснувати церкву такої форми» [3].

Нове сакральне будівництво схилялось до контрреформаційних тенденцій, які для архітектури і костьольного будівництва сформулював біля 1572 р. великий поборник католицизму, архієпископ Мілану Карло Борромео (Carlo Borromeo). Згідно з «instructiones Fabricae et Supellectilis Eclesiasticale» архітектура костьолів мала відзначатись величністю та експресією форм — для посилення ефекту релігійних церемоній; не лише інтер'єри мали відзначатись пишністю і композиційно підпорядковуватись великому вівтареві, але й фасади оздоблювались фігурами святих, що домінували над оточенням. При реалізації нової програми костьольного будівництва перетинались дві тенденції: повороту до давнього християнського мистецтва плюс використання найактуальніших артистичних засобів. Гуманістична в своїй тенденції теза про вищість центральної форми в потридентській епосі зазнавала критики. Так, П'єтро Катанео (Pietro Cataneo) у своєму трактаті «Чотири книги про архітектуру» (1554 р.) дотримувався думки, що центральні споруди придатні лише для менш значних святинь. У 1567 р. він згадує овальні костьоли і подає способи побудови їх креслень. Найважливіший костьол міста, на його думку, має бути закладений на повздовжньому плані латинського хреста, який є не лише символом спасіння, а й відображає досконале людське тіло [4]. Ще до XI ст. відноситься запис у хроніці бенедиктинського абатства Сен-Трон, в якому знаходимо недвозначне твердження, що нова церква «збудована, як сказано вчителями, по величині людського тіла» [5]. Вівтарна частина разом з обходами навколо вівтаря відповідає голові та шиї, хор — грудній клітці, обидві простерті у сторони частини трансепту — рукам, нава — животу, нартекс на заході — ногам. В таких мотиваціях відчутна гуманістична аргументація.

Більше як через сто років після Катанео знаходимо у працях польського архітектора-єзуїта Бартоломея Вонсовського (1678) твердження про те, що еліптичні форми більше притаманні каплицям чи катафалкам [6]. Категоричне заперечення центральних будівель у формі грецького хреста, а особливо ротонди — як поганських, знаходимо у Карло Борромео, який у своїх «Instructiones» висловився за форму латинського хреста як ідеальну для християнської святині [7]. Інших урядових постанов щодо костьольної архітектури не було.

Розрив принципів бароко з нормативною естетикою підтримувався ідеологічно: «Новатори, що оскаржують нас у надмірностях в оздобленні костьолів подібні у цьому до Юди, що дорікав Марії Маґдалині,

яка пахощами натирала ступні Христа», — твердив св. Петро Канізіо (Canisio) (помер 1597 р.) [8]. Нічого дивного й у висловлюваннях Рубенса про те, що він не любить «простоти примітивного костьолу, який, хоч і запевнив світ чеснотами правдивої релігії, та коли йдеться про елегантність та красу форм, залишився далеко позаду поганського світу» [9]. Навіть суворий св. Кароль Борромео погоджується із засадами античності й постулює багатство і різнорідність парапетів, пропонує, аби костьоли були вигідно розміщені на пагорбах, а око глядача притягували монументальні сходи й фасади, прикрашені скульптурою та різьбленням. Ці побажання знайшли більш яскраве вираження у пластичних мистецтвах, ніж у теорії будівництва. У розповсюджених (особливо на теренах Середньої Європи трактатах-взірцях Ґваріно Ґваріні (Gvarino Gvarini) (1737 р.) та Андреа Поццо (Andrea Pozzo) (1639 р.) популяризувались вигнуті, пофалдовані архітектурні форми, змінні в незліченних перспективних зворотах, продиктованих суб'єктивізмом.

Естетичний та функціональний плюралізм епохи бароко знайшов відображення і в багатстві просторового влаштування костьолів, що не без труднощів піддаються класифікації. У літературі того періоду рідко можна знайти логічне впорядкування типів костьольних споруд.

Найбільш описаним є тип костьолу на плані латинського хреста, однонавовий, з каплицями обабіч і куполом на середхресті, названий у скорочені схемою Іль Джезу — творіння Віньйоли та Делла-Порта (1568—1584). Особливо підкреслюється поєднання в його структурі повздовжнього та центрального принципів, що виводяться із костьолу св. Андрія в Мантуї Альберті та ще раніше аж флорентійського Santo Spirito Брунеллескі. Одночасно підкреслюється багатофункціональність інтер'єру Іль Джезу, що давала можливість як для вівтарних служб, так і для проповідей. Тип костьолу Іль Джезу набув свого величезного поширення на теренах Европи найперше через те, що був збудований для ордену єзуїтів, що були аванґардом воюючого католицизму. На думку Губали схема Іль Джезу є «змонументалізованим» і зцентралізованим конґреґаційним костьолом, що є типовим для німецьких зразків: «Kongregationskirche als Kuppelkirche» [10].

У середній Європі досить поширеним був тип однонавого костьолу з каплицями обабіч, розділеними масивними стінними стовпами, що іноді продовжували переходи. Ці стовпи надавали інтер'єрами зального характеру. Нава у такому випадку освітлюється лише через вікна каплиць, склепіння яких розташовані на рівні її висоти.

Трапляються і базилікові вирішення, в яких нава освітлена безпосередньо вікнами, вміщеними у люнетах над дахами дещо нижчих бічних каплиць. Склепіння нави виділене виразним антаблементом, який у зальних костьолах переривається аркадами, що спроваджуються до каплиць. Костьоли Середньої Європи цього типу зазвичай не мають ні куполів, ні трансептів. При цьому втрачається центральний ефект, що однак компенсується застосуванням додаткової поперечної осі симетрії, яка вгадується через акценти бічних виходів у середній частині, зрівноваження пресбітерію органною емпорою, притвором чи передсінням. Іноді досягнута у такий спосіб уніфікація частково редукована — через застосування балконів чи емпор, розміщених поміж стінними стовпами понад каплицями.

Окремо можна назвати костьоли, плани яких утворені з поперечно зіставлених еліпсів. Дехто відносить їх до чеських зальних костьолів з пристінними стовпами (Bohmische Wandpfreilerhalle), напр., Франц [11]. Інші автори описують їх разом із простими овальними як споруди центрально-лонґітудинальні. Концепція побудови таких планів дістала назву «ланцюгові» [12]. На думку Врабеца, назва «ланцюгові костьоли» — як і багато інших термінів в історії мистецтва — не є однозначною, має широкий контекст, що пов'язує її з найістотнішими характерними рисами епохи. Будівлі цього типу становлять архітектонічне відображення способу мислення, що домінував у бароковій філософії від Картезія до Ляйбніца. Картезій писав про «ланцюг доказів» та «ланцюг істин». Ляйбніц згадує про «протяжність речі», що розуміється як «додавання та віднімання понять».

Схеми «ланцюгових» будівель, на відміну від попередніх, які були пов'язані із традиційними схемами та класичними способами проектування, виводяться з геометричних комбінацій за допомогою косинця і циркуля. У сер. XVII ст. такі вправи започаткував Борроміні, а продовжив Ґваріно Ґваріні.

У чеській архітектурі маємо зразки будівель, плани яких утворені із взаємно проникаючих центральних геометричних форм, як графічне відображення Ляйбніцівського постулату про багатогранність у єдності.

Від ланцюгових будівель слід відрізняти костьоли овальної форми. Ці костьоли, будучи одним із проявів центрально-лонгітудинальних утворень, дістали більше поширення, а врешті стали типовими для барокової архітектури, ніж на це вказували теоретична думка епохи та постанови Тридентського собору, що пропонували головно зразки пізнього ренесансу. Костьоли цієї концепції швидше належать до маньєризму, аніж бароко [13].

Ще менше уваги тогочасна історія архітектури присвячує спорудам на плані грецького хреста, квадрата багатогранника, які — наперекір св. Карло Борромео — були досить численними у XVII і XVIII ст., в тому числі і на Прикарпатті. Ці традиційні схеми дочекались нової інтепретації, що виразилась, між іншим, в акцентуванні повздовжньої осі.

Особлива семантична роль у влаштуванні внутрішніх просторів барокових костьолів належить куполу. Ряд купольних костьолів, розпочатий тим же відомим костьолом Іль Джезу, в сакральному будівництві був дуже популярним у XVII— XVIII ст. Більшість їх виконувала функції мавзолеїв можновладців (костьол Непорочного Зачаття в Івано-Франківську, 1662—1703), причому надгробки часто були не лише пасивними доповненнями їх архітектури, але й брали безпосередню участь у творенні просторової композиції. Типово польською є схема хрестового планування, в якій роль трансепту відігравала пара каплиць, що змінювала функції каплиці на купольний мавзолей.

Незалежно від того, чи купол вивищував пресбітеріум, трансепт, середину хрестової конструкції костьолу—мавзолею чи капличні анекси нави, чи врешті творив інтеґральне перекриття гробової каплиці — він завжди символізував небо. Бог, домом якого є християнський храм, розуміється не як плоть, а як Дух всюдисущий. Простір храму тим самим є освяченим, а суть хрестово-купольної конструкції — не у стінах, не у формах, а саме у просторі інтер'єру. Це підкреслювали і вміщенні на підкупольному просторі мальовидла та рельєфи : зображення небесних тіл, надприродніх постатей чи піднебесних сцен, де лише зрідка вміщувалися геральдичні атрибути [14].

З кін. XVII ст. на теренах Прикарпаття в сакральній архітектурі з'являються тенденції до зведення суцільних просторів, утворених із нави з рядами каплиць та неглибокого пресбітерію. Коло витоків нової організації внутрішнього костьольного простору з широкою та короткою навою, наближенням до вірних Святая-Святих у мілкому вівтарі чи бічних каплицях, призначених для приватної девоції — лягло розв'язання римського єзуїтського костьолу Іль-Джезу.

Однак на місцевому ґрунті схема ця зазнала певних модифікацій, що знайшли свій вияв у ліквідації трансепту та куполу. Натомість додано вежі у західному фасаді, етимологія яких виводиться з північних традицій.

Одна з відмін костьолів цієї групи характеризується простою призматичною формою, що окреслює однопростірний інтер'єр, в якому відсутні партії мурів поміж каплицями, внутрішнім припорам надано характер приставлених до стін стовпів. Понад каплицями увесь простір оббігає широкий карниз, що імітує емпори. Висота каплиць з псевдоемпорами сягає склепіння нави. Освітлення через вікна над карнизом, іноді через вікна каплиць. Нава не має безпосереднього освітлення. Таку відміну можна назвати зальною (напр., костьол кармелітів у Більшівцях, поч. XVIII ст.).

У костьолі Марії Магдалини у м. Кукільники (1732—1870) ми зустрічаємось із випадком, коли внутрішні припори не трансформовані ще в певні форми стовпів, але утворюють вузькі й неглибокі ніші для бічних вівтарів. Стіни та склепіння були вкриті цінними стінописами XVIII ст. можливо, пензля Яна Солецького. Увагу привертало зображення св. Костянтина над музичними хорами та ілюзіоністичний купол у пресбіттеріумі. На відміну від пишного інтер'єру, архітектонічне членування фасаду несе в собі виразні провінційні риси. Єдина його оздоба — скромний барковий щит вище коронуючого карнизу та дві недобудовані вежі.

Найбільш чисельну групу пам'яток кам'яної сакральної архітектури кін. XVII — поч. XVIII ст. на Прикарпатті складають одно- чи тринавові базиліки. Визначним моментом стало формування у національній архітектурі епохи двовежевих фасадів, півкруглого вівтарного завершення центральної нави, зниження ролі трансепту і куполу, що вело до створення цілісних співрозмірних динамічних просторових структур. На відміну від оборонних храмів, у бароко належиться говорити не про дві вежі з боків фасаду, а про двовежевий фасад як самостійну тривимірну цілісність, в якій вежі є невід'ємною частиною композиції власне фасаду і визначають його структуру.

Барокова двовежевість виникла із прагнення посилити емоційне сприйняття головного фасаду у зоровому сприйнятті об'єкту; розвернути послідовне чергування простору і маси. Двовежевий фасад, на якому концентрувалась декоративна пластика і зосереджувалась увага глядачів практикувався як ширма, куліси для всієї композиції споруди, завершував загальну повздовжню напрямленість архітектурних мас.

В об'ємно-просторовій композиції тринавової базиліки двовежеве вирішення фасаду природно витікало з тектонічної логіки архітектурного організму — вежі замикали бічні нави, вивищуючись над їх карнизами.

Тип тринавової хрестово-купольної базиліки використовувався при будівництві найбільш репрезентативних культових споруд християнського віросповідання. На Прикарпатті із цим типом споруд ми зустрічаємось лише одного разу — в костьолі-усипальниці родини Потоцьких, збудованому у їх столичному м. Станіславові (нині Івано-Франківськ) в ім'я Непорочного Зачаття Діви Марії (1672—1703). Пам'ятка належить до перехідного етапу розвитку галицької архітектури з елементами ренесансу та класицизму, причому, двовежевий фасад у ній примикає лише до центральної нави. Подібне оригінальне вирішення фасадного об'єму ми знаходимо в архітектоніці костьолів домініканців у Тисмениці та Богородчанах, а також парафіяльному у Кукільниках. Зведений одночасно із заснуванням міста французьким інженером-фортифікатором Франсуа Корассіні з Авіньйону (пізніше будівництво завершив архітектор Карло Бенуа) колеґіата — костьол Непорочного Зачаття — разом з іншими сакральними спорудами міста був включений у складну семантичну систему «Homo quadratus» — гуманістичний та християнський символ естетики Відродження і бароко. Згідно з цією схемою, на захід від ринкових кварталів розмістилися споруди римо-католицької громади з означеним вище костьолом Непорочного Зачаття, на схід — вірменської з костьолом Непорочного Зачаття та української з дерев'яною церквою Воскресіння, на південь — єврейська громада з синагогою. Крім того, форми хрестової в плані ратуші на ринковій площі Станіславова пов'язані не лише з ейкуменічним спрямуванням католицизму, а й з геральдикою Потоцьких. Таке поліконфесійне наповнення міста, яке зустрічаємо в Станіславові, можливо, було в XVII ст. чи не єдине серед магнатських міст Галичини [15].

У пам'ятках зрілого бароко на Прикарпатті при композиційній та декоративній самостійності фасаду усе ж збережена тектонічна єдність об'ємів. Єдина для всіх об'ємів тяга карнизу поділяла фасад на масивну нижню частину та двовежеве завершення із фронтонами різноманітних і складних форм. Поділ веж на яруси, що зменшувались по висоті та периметру, зосередження пластичних елементів до верху фасаду створювали оптичні ефекти, що сприяли посиленню його емоційного сприйняття: костьол єзуїтів у м. Станіславові (1716—1763), костьол домініканців у м. Богородчани (1742), костьол домініканців (1736) та вірменський костьол у м. Тисмениця (1759—1791).

Хрестова базиліка несе у собі більше клерикальної символіки, аніж інші типи культових споруд, а в архітектурі українського Прикарпаття в ній можна прочитати додатковий релігійно-політичний зміст. У XVIII ст. в зв'язку з суспільно-політичними умовами, що послабили вплив традицій народного будівництва, трансепт, чи імітація його парою бічних каплиць знову брав активну участь у формуванні об'ємно-просторових композицій пам'яток пізнього бароко (костьол бернардинів у с. Гвіздець (1723—1775), Вірменський костьол у м. Станіславові (1743—1762). Структура фасадів пам'яток стала більш «розвернутою у просторі». Завдяки ярусній побудові, ланцюговим зрощенням вертикальних елементів, невизначеності горизонтальних членувань вежам надавався стрімкий вертикалізм та живописність силуету.

Раціоналістичному світосприйняттю епохи на більш ранніх її стадіях відповідала конструктивна функція ордерної системи. На зміну декоративним елементам середньовіччя — метричному ритмові плоских ніш різноманітних форм — у бароко прийшов декор у вигляді плоских пілястрів, профільованих горизонтальних тяг, глибоких ніш — табернаклів для круглої скульптури, рудиментів волют, плоских рам в інтервалах поміж пілястрами. Протягом усього XVII ст. основним вертикальним елементом були поодинокі плоскі пілястри: горизонтальні тяги, як правило не представляли повного антаблементу — обов'язковим був лише карниз. Спрощення деталей, відхід від канонічної форми пояснюється пошуками своїх особистих виражальних засобів.

У XVIII ст. під впливом творчості Ф. Барроміні в архітектурі Прикарпаття теж з'являються зв'язки

пілястр, які своїм походженням зобов'язані переходу у цегляній архітектурі від півколони до пілястру. Так само період пізнього Бароко характеризується появою криволінійних вигнуто-опуклих фасадів з двома вежами, до яких відносимо вірменський костьол у Станіславові (Івано-Франківськ, 1743—1762) та костьол бернардинів у с. Гвіздець (1723).

Поки що не вдалось з'ясувати авторства проектів обох пам'яток, хоча можна припустити, що ними були майстри-італійці, чи, принаймні такі, що навчались у Італії [16]. Вірменський костьол у Станіславові тринавовий, з чітко виділеним трансептом. Над центральною частиною костьолу колись була дерев'яна баня — як данина традиціям вірменської архітектури. В інтер'єрах настінні розписи відомого польського художника Яна Солецького та чудова скульптура Матвія Полейовського, виконані на поч. 1760-х рр. Із зовнішнього декоративного оздоблення можемо відзначити обрамлення вхідного порталу у вигляді псевдопортику з двома коринфськими колонами та розірваним луковим фронтоном. Цікаво, що подібне обрамлення ми зустрічаємо у костьолі св. Яна у Вільно.

Костьол бернардинів у Гвіздці зального типу, з виразною імітацією трансепту парою бічних каплиць. Крім складного криволінійного абрису вежі фасаду оздоблені колонами. Чотирма коринфськими колонами та луковим фронтоном заакцентований головний вхід. В інтер'єрах збереглись скульптури, ймовірно, чеського майстра італійського походження Діониза Станетті (помер 1767 р.). В нішах фасаду теж вміщені дерев'яні скульптури, виконані в традиціях львівської барокової школи поч. XVIII ст. Збереглись і скульптура св. Антонія на колоні перед костьолом та брама-дзвіниця, теж прикрашена двома скульптурами у першому ярусі. Всі ці факти свідчать про широкі європейські контакти та високі художні вимоги фундаторів і власників монастирського комплексу.

Одна з важливих характеристик бароко XVII ст. — монументальність — знайшла свій вираз у системі пропорцій. Стримане, масивне бароко XVII ст. в своїй завершальній стадії стало динамічнішим, легким та вільним.

Крім зовнішнього, в архітектурі бароко не менш важливим є внутрішній аспект, у якому поєднуються дві філософські тенденції : «перебування у просторі» та «рух у просторі». В регулах Карло Борромео записано, що віруючий повинен мати час дійти до Бога, з чим пов'язана і лонгітудинальність планів сакральних споруд та підкреслення повздовжньої осі у центральних спорудах. Посиленню повздовжньої динаміки внутрішніх просторів сприяла і відмова від куполу у пам'ятках зрілого бароко на Прикарпатті. Момент «перебування у просторі» досягався пластичними засобами і у XVIII ст. ми відмічаємо поступовий перехід від недекорованого склепіння на підпружних арках до розписів в стилі ілюзійного живопису. Фрагменти стінописів, збереглись у костьолі домініканців в Єзуполі (1651), костьолі кармелітів у Більшівцях (поч. XVIII ст.), костьолі місіонерів у Городенці (1760). Вище вже згадувались стінописи Яна Солецького для вірменської громади у Станіславові, можливо ним були розписані і склепіння костьолу Марії Магдалини у с. Кукільники (1732) та парафіяльного костьолу Вознесіння Богородиці у м. Галичі (1710—1780-ті рр.).

Найцікавіші пам'ятки стилю рококо в сакральній архітектурі українського Прикарпаття збудовані у сер. XVIII ст. при безпосередній участі чи за проектами Бернарда Меретина. Це костьол та церква в Городенці, костьол в Коломиї з відміною рококового стилю.

Польський дослідник Ґорунґ вважав, що у фасадах костьолів Бернарда Меретина, найперше в парафіяльному костьолі у с. Наварія (1741—1748 рр.) і аж у греко-католицькій катедрі св. Юра у Львові відобризилась празька версія римського типу однорядного фасаду С. Джованні ін Латерано (1734, архітектор Алессандро Ґалілеї). У них згаданий композиційний тип досягнув найвищого ступеню розвитку : «Можна було б виводити довгий ряд криволінійних фасадів від відомої креації Борроміні у С. Карло алле кватро фонтане (1662—1667 рр.), де вперше була застосована хвиляста лінія та надаремно б ми шукали в Італії та краях на північ від Альп, так майстерно скомпанованої фасадної стіни, що вражає радісним настроєм нематеріальної візії. Вільно вигинаючи тил пресбітерію то в один, то в другий бік, майстер подає цілісність, сповнену легкості та нервового ритму, що полишила далеко позаду найсміливіші помисли цього порядку західних архітекторів» [17].

Подібними до Наварського на Прикарпатті є будівлі костьолу в Коломиї (посвячений 1775 р.) та церкви Успіння у м. Городенка (1763 р.), збудовані вже після смерті майстра (помер у 1759 р.). А загалом в Галичині можна нарахувати 8 храмів авторства

(чи за проектами) Б. Меретина, серед них — у Годовиці, Лопатині, Буську, Винниках та ін.

Усі споруди запроектовані навколо однієї схеми. Закладення-план їх, як і катедральної церкви св. Юра, є цікавим прикладом поєднання центрального та базилікового типу храмів, відомого також в українській архітектурі з найстаріших часів але зі значно почленованішими формами рококової доби.

Згідно із стилем рококо, у стінах та окремих частинах споруди майже немає плоских, прямолінійних площин і форм, все має складну профільовку, кожна лінія біжить вибагливо-вишуканими формами, вона переривається виступами, пілястрами і різними заокругленнями, переважно еліпсової форми. В проекті Бернарда Меретина для цієї групи костьолів заплановано просторовий об'єм форми нерівнораменного хреста, витягнутого в напрямку схід-захід, та купол на барабані, що увінчував середхрестя. Одначе первісний проект на практиці був реалізований з багатьма спрощеннями, хоча центральність повздовжніх планів завжди підкреслена впровадженням додаткової поперечної осі, заакцентованої чи то невеликими виступами нави, чи, бодай, прорізами вікон, розміщених на цій осі.

Праці Б. Меретина легко впізнаються за характерними фасадами. Над порталом, чи понад дахом виступаючого притвору вмонтоване велике вікно, через яке надходить світло. Над пілястрами з коринфськими капітелями найчастіше — архітрав та енергійний сильно профільований карниз, що охоплює всю споруду. Угорі високий щитовий аттик із півциркульною нішею для скульптури чи образу. Щит фасаду почленований, ламаного рисунку, з країв декорований характерними вазонами. Увесь абрис будівлі справляє враження стрімкого руху угору, підкресленого пілястрами.

Костьол св. Миколая у м. Коломия та церква Успіння у Городенці стильово пов'язані із катедрою св. Юра, але мають провінційний характер.

Б. Меретин — автор багатьох культових і світських споруд, розкиданих на території сучасних Львівської, Тернопільської та Івано-Франківської обл. Найголовнішими творіннями Б. Меретина, які можна залічити до шедеврів європейського будівництва, є катедра св. Юра у Львові, ратуша в Бучачі та костьол місіонерів у Городенці.

Діяльність Б. Меретина була тісно пов'язана із землями, що були у володіннях Миколи Потоцького.

У кін. 1750-х рр. Микола Потоцький перейшов у руську віру [18]. Саме цього періоду стосуються дві його фундації — церква Успіння в Городенці та церква Миколи в Бучачі (1764), для яких був розроблений новий тип вівтаря-іконостаса з алегоричними скульптурами.

Костьол Непорочного Зачаття Діви Марії та монастир місіонерів у м. Городенка (1743—1760 рр.) — одна з ранніх праць Бернарда Меретина, в якій уже сформувалась його творча концепція, що ввібрала в себе дух і вимоги епохи.

Певні архітектурні прийоми та елементи, застосовані Б. Меретином у Городенці, були запозичені кілька десятиліть пізніше при будівництві Успенського собору Почаївської лаври. Це, зокрема, відноситься до будівництва бічних нав у вигляді окремих каплиць із купольним перекриттям. Львівський архітектор Петро Полейовський, який консультував будівництво Почаївського собору, в своєму акті обстеження собору від 20.IV.1775 р. у пункті 6-му зазначав : «В бокових каплицях можуть бути склепіння овальні, як в Городенці та в інших нових будівлях» [19].

Аналогічним до городенківського костьолу в Успенському соборі Почаївської Лаври є розташування веж при західному фасаді собору під кутом 45° до головної осі.

З архітектонікою костьолу гармонійно поєднувалось декоративне оздоблення інтер'єру. Його прикрасою був головний вівтар, чотири бокові та гарно різьблений амвон. Рештки скульптури вівтарів, роботи Йогана Пінзеля зберігаються нині у музеї Пінзеля у Львові та в експозиції сакрального мистецтва Галичини ІФДХМ. Цікавим моментом в архітектоніці головного вівтаря було ілюзійне влаштування капітелей без колон, що зависли у повітрі, підтримувані путті.

Щодо типології, в цілому костьол Непорочного Зачаття у Городенці тяжіє скоріше до австрійсько-німецьких зразків, аніж італійських. Ці впливи виразили себе у хвилястих лініях парапетів емпор, подібних до тих, що оздоблюють середину євангельського збору у Вільно, архітектора Яна Кшиштофа Ґлаубітца (1738—1743) та церкву св. Юра у Львові. Аналогічні запозичення впадають в очі у скісному встановленні веж відносно стінної елевації, з яким стикаємось в Городенці та в костьолі Піярів у Хелмі Любель-

ськім (1753—1763, архітектор Томаш Резлер [20] та у церкві св. Трійці в Пряшеві.

Відкинувши сухий науковий опис, згадаємо слова одного з перших дослідників культури бароко кін. XIX ст. Г. Вельфліна. На його думку, метафізичні плани італійських соборів, відобразили ірраціональний образ світу, втілений у камені : «Запалюватись безконечним, знаходити розв'язання у почутті вищої могутності й незбагненного — такий пафос часу. Зречення зрозумілого. Потреба в тому, що викликає захоплення. Архітектура бароко туманить свідомість своєрідним сп'янінням. Туманне сп'яніння цілого. Об'єкт ніби зникає з поля зору глядача — його увага готова розпалитися в безконечності» [21].

Таким чином, організація костьольного простору в бароковій культурі Прикарпаття має певні засади провінційності, що зумовлено географічним розташуванням на східних кордонах Речі Посполитої, складною політичною ситуацією в регіоні в часі досліджуваного періоду. Незважаючи на значне спізнення, архітектурне бароко тут має спільні з європейськими риси, а саме: прагнення до організації суцільних просторів, переважанням лонгітудинальних планів — над центральними, виділенням базилікових та зальних груп костьолів, появою двовежевих фасадів і, одночасно, зменшенням ролі куполу та трансепту.

1. *Wrabec J*. Barokowe kościoły na Śląsku w XVIII w.: systematyka typologiczna / J. Wrabec. — Ossolineum, 1986. — S. 28.
2. *Miłobadzki A*. Architektura polska XVII w. / A. Miłobadzki. — Warszawa, 1980. — S. 15.
3. Sebastiano Serlio a sztuka polska. — Wrocław, 1973. — S. 131.
4. *Wrabec J*. Barokowe kościoły na Śląsku w XVIII w… — S. 30.
5. Ibid. — S. 30.
6. *Mieszkowsk Z*. Podstawowe problemy architektury w polskich traktatach od połowy XVII — do pocz. XIX w. / Z. Mieszkowski. — Warszawa, 1970. — S. 24.
7. *Wrabec J*. Barokowe kościoły na Śląsku w XVIII w… — S. 30.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Ibid. — S. 34.
11. *Horhung Z*. Problem rokoka w architekturze sakralnej XVIII w. / Z. Horhung. — Wrocław, 1972. — S. 24.
12. *Wrabec J*. Barokowe kościoły na Śląsku w XVIII w… — S. 36.
13. Ibid. — S. 38.
14. *Ярема В*. Українська християнська архітектура / В. Ярема // Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи : мат-ли міжнар. наук. конференції. — Львів : Свічадо, 1994.
15. *Kowalczyk J*. Latinisation et occidentalisation de l'architekture greco-catholigue en Pologne au XVIII siécle / J. Kowalczyk // Polish Art Studies. — 1984. — T. V.
16. *Ярема В*. Українська християнська архітектура / В. Ярема // Українське сакральне мистецтво : традиції, сучасність, перспективи : мат-ли Міжнар. наук. конференції. — Львів : Свічадо, 1994. — С. 93.
17. *Dutkiewicz J*. Fabryka cerkwi w Poczajowie / J. Dutkiewicz // Dawna sztuka. — Lwów, 1939.— R. II. — № 12. — S. 113—114.
18. Українське барокко та європейський контекст / відпов. ред. А. Федорук. — К. : Наукова думка, 1991. — С. 105.
19. *Horhung Z*. Problem rokoka w architekturze sakralnej XVIII w. / Z. Horhung. — Wrocław, 1972. — S. 257.
20. Ibid. — S. 100.
21. *Śliwa*. Wpływ soboru trydenckiego na uchwały synidu zamojskiego (1720) / Śliwa // Kronika Diecezji Przemyskiej O.Z. An LXIV, 1978. — S. 87.

Nadiya Babii

ON ORGANIZATION OF ROMAN-CATHOLIC TEMPLE SPACE IN BAROQUE ARCHITECTURE OF UKRAINIAN SUB-CARPATHIAN ARCHITECTURE

Public opinion is viewing a space organized by means of architecture with the notions of Euclidian geometry and rectangular system of co-ordinates. Nevertheless the language of architectural forms as good as each other one possesses some special additional meaning as associative values, symbolic sense etc. In Baroque epoch these notions play quite a particular part providing the objects with certain nominality.

Keywords: form, space, Counterreformation, Baroque, semantics of a form.

Надия Бабий

ОРГАНИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО ХРАМА В БАРОЧНОЙ АРХИТЕКТУРЕ УКРАИНСКОГО ПРИКАРПАТЬЯ

Общественное сознание соотносит пространство, организуемое средствами архитектуры, с понятиями Эвклидовой геометрии и прямоугольной системой координат. Однако в языке архитектурных форм, как и любом другом, имеются также и дополнительные понятия: ассоциативные ценности, символический смысл. В эпоху барокко эти понятия играют особую роль, придавая объектам некую определимость.

Ключевые слова: форма и пространство, контрреформация, барокко, семантика формы.



Ярина ЛИСУН

ЗБЕРЕЖЕННЯ ПАМ'ЯТОК МОНУМЕНТАЛЬНОГО ЖИВОПИСУ ГАЛИЧИНИ КІНЦЯ XVII — XVIII ст. КОСТЕЛ БЕРНАРДИНІВ У ЛЬВОВІ

Стаття ґрунтується на актуалізації проблеми збереження пам'яток монументального живопису Галичини кін. XVII — XVIII ст. Проблематика розкривається на прикладі Львівського костелу Бернардинів. Розглядається питання хронології і фактологічної основи розвитку монументального живопису Галичини. Проведено аналіз художньо-стильових особливостей розписів даного періоду.

Ключові слова: бароко, художньо-стильові особливості, al fresco, вівтар, пресвітерій, нава, реставраційні роботи.

Образотворче мистецтво бароко не може бути зрозумілим поза його зв'язком з архітектурою, в якій найчіткіше проявляються риси пануючої ідеології та державного устрою. В барокових культових спорудах основний акцент надається синтезу архітектури, образотворчого мистецтва та декоративного мистецтва. Живопис бароко здебільшого представляють монументально-декоративні розписи, в основному плафони, вівтарні картини зі зображенням апофеозів святих, сцен чудес, мучеництв, великі історичні та алегоричні композиції.

Характерні риси західноєвропейського бароко прослідковуються в мистецтві країн Східної Європи, зокрема на теренах Західної України. Малярство Галичини кінця XVII — XVIII ст. продовжило найважливіші тенденції розвитку відповідного напряму у світовому мистецтві. Утверджена в першій половині століття нова система малярства з притаманними їй особливостями, співвідношенням окремих складових, жанрів, взаємозв'язками з іншими видами образотворчої діяльності зберігалася до кінця XVIII ст. Помітну роль у поширенні мистецтва бароко відіграли приїжджі європейські майстри, які принесли відповідну традицію на місцевий ґрунт. Першим з них був Джузеппе-Карло Педретті з Болонії, який у 1732 р. малював склепіння львівського костелу оо. Кармелітів босих, започаткувавши лінію італійської орієнтації у монументальному малярстві [1]. З італійців можна ще згадати Джузеппе Бальцані, який у 1751 р. уклав контракт на розписи костелів у Тартакові та Христинополі на Львівщині, й Антоніо Тавелліо, який малював каплицю палацу католицьких архієпископів у Дунаєві поблизу Львова, службові приміщення латинського кафедрального собору та парафіяльний костел у Наварії поблизу Львова (1772) [2].

Поряд з приїжджими майстрами монументального живопису працювали й вітчизняні художники, наслідуючи зразки й традиції західноєвропейського мистецтва [3].

Педретті був основоположником львівської школи «декоративного костельного малярства». Його традиції продовжував Бенедикт Мазуркевич. У 1732 р. Педретті забрав молодого Мазуркевича до Болонії, де той протягом трьох років навчався малярства у мистецькому середовищі Італії. Набуті в Болонії знання монументального малярства Мазуркевич реалізував у розписах Бернардинського костелу у Львові [4]. В 1738—1740 рр. Мазуркевич разом з львівськими художниками Р. Бартніцьким

[5], Волінським [6] та Й. Срочинським виконав тут розписи у техніці al fresco [7]. Прослідковуючи історію оформлення костелу, слід зазначити, що інтер'єр у 1630 р. великою мірою відрізнявся від нинішнього, який постав у першій половині XVIII ст. Він чітко відповідав художньо-стильовим вимогам свого часу. Згідно з давніми описами і хронікерськими згадками, склепіння головної нави було оздоблене al stucco. У стюкових медальйонах або вільних від них полях знаходились малювання. Стюкові різьби становили певну стильову аналогію із розміщеними в тимпанах аркади головної нави зображеннями святих і символічних постатей. З численних епітафій та фігурних різьблень надгробків, встановлених при стінах, нічого до сьогоднішнього дня не збереглося, як, наприклад, надгробний пам'ятник доктора медицини Філіпа Салдевіллі, іспанця, що жив у Львові в кінці XVI ст., перенесений в костел в 1632 р. Віддаючи данину новому стилю, у XVIII ст. склепіння і стіни святині вкрито розписами у техніці al fresco. Бенедикт Мазуркевич з помічниками створили фрески склепіння головної нави і вівтаря. Мазуркевич проектував і виконував усі фігурні композиції, архітектуру і орнаменти виконували його помічники. Склепіння в захристії і скарбівці малював у 1742 р. Себастян Екштейн з Брна, син Франциска Екштейна, автора фресок Єзуїтського костелу у Львові. Розписувати костел Мазуркевич розпочав з вівтарної частини. Головними є композиції на склепінні, поділені на кілька більших відділів. Вони мають поправний рисунок і живий колорит, хоча частково попсовані пізнішими обновами.

У пресвітерії над священичим хором зображена Богоматір з Дитям як цариця небес в оточенні ангелів і потрійного хору святих ордену св. Франциска. У першому ряді її оточують найбільш ревні визнавці цього закону, у другому — святі і блаженні, у третьому — інші, з ознаками своїх чеснот, законники і законниці цього ордену. Богоматір, що сидить на хмарах з Дитям на колінах, випромінює сяйво, у якому купаються херувими. Двоє ангелів тримають хартію з написом, який прославляє Богородицю.

У другому відділі, який прилягає до арки, над найбільшим вівтарем зображений Бог Отець у трикутному німбі, в оточенні ангелів. Правою рукою Він благословляє, ліва зі скіпетром — оперта на земну кулю, яку підгримує ангел. Далі, ближче до центру



Іл. 1. «Чуда бл. Яна з Дуклі». Дерев'яне панно



Іл. 2. «Чуда бл. Яна з Дуклі». Дерев'яне панно. Фрагмент

склепіння — Святий Дух у вигляді голуба, від нього йде яскраве проміння, освітлюючи групи ангелів в різноманітних ракурсах. Над аркою, яка з'єднує наву з пресвітерієм, два ангели тримають картуш з написом: «D. O. M // Divinitus homines an sunt virtute beati, // Incofa Duclanus dat documenta rei // Qui prudens justus, fortis, moderatus in omni, // castus, inops, parens, spemque fidemque colens, // Numen amans, pietate nitens et religione. // Talem post vitam vivere non sinunt. // Iratos superos nobis placato Ioannes, // Mittunt e Caelo secvia fausta solo» (Люди з цнотою щасливі, на це дає доводи божественний Дуклянин, який був мудрим, справедливим, мужнім, поміркованим у всьому, стриманим, убогим, послушним, повним надії і віри, люблячим Бога, взірцем побожності і релігії. Розгніваних богів ублагай нам, Яне, щоб зійшли з неба щасливі віки на землю).



Іл. 3. Центральна нава (плафон)



Іл. 4. Центральна нава. Східна стіна (над пресвітерієм)

Люнети склепіння заповнені ілюзорними вікнами, у вершині люнет ангели тримають картуші з гербами добродійників костелу. Там же у трикутних полях по боках мальованих колон зображені алегоричні постаті.

Північна сторона вівтаря (священичого хору). Одна постать тримає дзеркало, у другій руці — змію, друга — тримає чашу у піднятій правій руці. Нижче на стіні в техніці гризайль: 1. Юдиф з головою Олоферна. 2. Святий з бородою та Т-подібним хрестом, на якому змія — у лівій руці, правою показує вверх (св. Антоній Пустельник).

Південна сторона вівтаря. Алегоричні постаті — одна з колоною, друга з мечем. На стіні між вікнами в техніці гризайль: 1. Жертва Ісаака. 2. Самсон роздирає пащу лева.

Пресвітерій (перед великим вівтарем). Композиції розміщені аналогічно. На вершині люнет ангели тримають картуші з гербами, по боках мальованих колон — алегоричні постаті, по дві з північної і південної сторін. Нижче на стінах — постаті на повний зріст у техніці гризайль. На північній стіні: 1. Ангел з рогом достатку. 2. Папа в тіарі з папським хрестом. На південній стіні: 1. Святий з хрестом (Антоній). 2. Невідомий святий.

На стінах — дерев'яне панно з чудами блаженного Яна з Дуклі у круглих медальйонах (Іл. 1, 2). На північній стіні — згаданий образ з апофеозом цього святого 1677 р., на східній грані апсиди — великий образ «Розп'яття» пензля Франциска Лексицького з оригіналу Пітера Рубенса (зберігається в Антверпенському музеї).

Фреска головної нави (Іл. 3). На східній стіні представлена композиція (Іл. 4), де на першому плані по боках зображений архітектурний мотив з колонами коринфського ордену. На другому плані зліва — св. Франциск роздає устав свого ордену монахам-бернардинам, які приймають його навколішках. Справа — група з чотирьох алегоричних постатей, які символізують чотири сторони світу або чотири континенти. Перша з них у правій руці тримає ріг достатку, у лівій — скіпетр, біля ніг — папська тіара, корона і митра, також мистецькі символи: музики (труба) і малярства (палітра). Поруч — засмагла жіноча постать з луком і списом, коло неї — сидяча жінка з пальмою і вінком з квітів на голові, також східного типу; біля неї — ваза. Вдалині видніється море з кораблями і місто, зліва на скелі — оборонний замок. Над цим усім в хмарах — ангели, які трублять. Від труб виходять написи: «Inunitus sum mundum»; «Praedicate Evangelium»; «Omni creaturae». На базах мальованих колон — герби: зліва — «Венява», справа — «Пилява».

На склепінні головної нави представлений апофеоз св. Франциска. Починаючи від східної стіни йдуть такі композиції. У першій групі зображені 12 апостолів в оточенні ангелів, сивілл і пророків. Посередині — апостол Андрій коло свого хреста, трохи нижче — Петро і Павло разом, далі — ще чотири еван-



Іл. 5. Герб «Єліта», або «Козляроги»



Іл. 6. Герб «Корчак»

гелісти, а довкола — решта апостолів. Гроно цих апостолів пов'язане між собою активним дійством. Св. Петро вказує на св. Андрія, а св. Маркові, який сидить на лаві з розгорненою книгою, подав сувій, щоб той описав його мученицьку смерть. У зеніті склепіння над ними, ближче до другого вікна, у сяйві — гебрайський напис «Єгова».

Посередині склепіння на колісниці, запряженій двома парами білих румаків, виїжджає св. Франциск, який нагадує св. пророка Іллю, що здіймається на небо. Колісницею, яка прямує до освітленого напису «Єгова», керують ангели. Композицію оточує сонм ангелів у хмарах.

У третій частині, ближче до хорів, від півдня зображені чотири Отці східної Церкви в омофорах з книгами в руках. Навпроти — чотири Отці західної (римської) Церкви у єпископських інфулах, один — в папській тіарі з папським хрестом в руці. Серед них — напівоголений блаженний Єронім, перекладач Біблії з староєврейської на латинську мову, яка отримала назву «Вульгата».

При самій західній стіні над хорами бачимо групу ангелів, що музикують на розмаїтих музичних інструментах.

Низом попід круглими вікнами до рівня карнизу йде архітектурний орнамент і різні родинні герби доброчинців костелу у мальовничих картушах. Герби йдуть у такому порядку, починаючи від східної стіни. Південна сторона: 1. «Єліта» (Іл. 5), також «Козляроги». 2. «Корчак» (Іл. 6). 3. «Оґіньскі». 4. «Біберштейн». 5. Герб без назви, його використовували Сестреньцовичі у Литовському князівстві (вертикальна смуга з роздвоєним низом, перекреслена горизонтально). 6. «Орел» (на пілястрі). 7. «Свинка». 8. «Задора». 9. «Яніна». 10. «Леварт» або «Рись» (Іл. 7). 11. Останній картуш — без герба. На ньому — слабочитабельні написи-графіті часу малювання.

Західна стіна над органом. 1. «Пом'ян». 2. «Шеліґа». У круглому вікні — кольоровий вітраж «Св. Андрій з хрестом і книгою», над вікном — картуш з двома напівлежачими жіночими постатями.

Північна стіна (від хорів до вівтаря). 1. Картуш з червоним полем без зображення, тільки з нанесеним графією рисунком геральдичної лілії. 2. «Донгоф». 3. «Косцєша». 4. «Головіньскі» (Іл. 8). 5. «Друцкі». 6. «Корчак» — різновид. 7. «Наленч». 8. Герб невідомої назви (відкрита брама з трьома вежами). 9. «Шембек». 10. «Шренява». 11. «Правдич». В 1745 р. весь костел визолочено коштом князя Августа Чарторийського.

Творчість Б. Мазуркевича вплинула на Станіслава Строїнського — дуже плідного майстра, що був автором розпису єзуїтського костелу, каплицю якого розписував Франціск Екштейн з Брно. До ранніх робіт



Іл. 7. Герб «Левaрт», або «Рись»

Станіслава Строїнського належать розписи в галереях бернардинського монастиря у Львові, виконані в 1746 р. Працював він і над стінописами в перемишльському католицькому соборі, в христинопільському костелі, в домініканському монастирі у Підкамені на Львівщині. 70-ті рр. XVIII ст., коли Станіслав Строїнський виконував розписи львівського католицького собору, були часом розквіту його таланту. Потім разом з Томашем Гертнером він розписував костел францисканців у Перемишлі, костел у Гусакові під Перемишлем та домініканський костел в Тернополі.

Разом із своїми учнями Станіслав Строїнський розписав львівські костели монастиря Кларисок (тепер музей Пінзеля), Св. Мартина, а також костели в Наварії, Годовиці.

Італійський художник Кармароні в кінці XVIII ст. прикрасив палац Плятерів у Берестечку на Волині фресками з батальними та пейзажними зображеннями [8].

Останнім визначним монументальним розписом в костелах Західної України можна вважати розпис парафіяльного костелу в Дрогобичі. Цю готичну споруду в 1795 р. розписував Андрій Солецький, закінчував близько 1800 р. На розписах пресвітерії та склепінь костелу, присвячених переважно Богородиці, великою мірою позначився вплив фресок Станіслава Строїнського.

Монументальний живопис у XVIII ст. мав помітне розповсюдження в декоруванні костелів та магнатських палаців. Стиль цього живопису, його ідейний зміст відрізнялися від церковних розписів та того моралістичного стінопису, який був поширений в побуті українського духівництва. а тим більше від розписів народного напряму, які побутували в церквах Галичини й Закарпаття. Ідейний зміст цих настінних розписів визначався духом войовничого католицизму, прагненням впливати на маси пишністю костельних інтер'єрів із сліпучим багатством архітектури, декоративної різьби, скульптури. Монументальний живопис ніби об'єднував помпезну різноманітність пишних інтер'єрів в єдину цілість. Ці розписи були зосереджені переважно в численних костелах та монастирях найбільш впливових католицьких монаших орденів — домініканського, бернардинського, кармелітського, тринітарського, єзуїтського, що функціонували насамперед як органи войовничої католицької пропаганди. Тенденції розвитку барокового мистецтва прослідковуються у розписах таких львівських костелів: костел оо. Кармелітів босих, костел єзуїтів, бернардинський костел, костел монастиря Кларисок, костел св. Мартина, Львівський католицький собор, костел св. Лазаря.

Останніми роками набула актуальності потреба дослідження та оцінки стану монументального живопису в даних пам'ятках. Проблема збереження та реставрації розписів кінця XVII — XVIII ст. є вкрай важливою. У контексті даної проблематики, в статті піднімається питання реставрації розписів костелу Бернардинів (тепер церкви св. Андрія) у м. Львові.

Фрески Бернардинського костелу за час свого існування реставрувалися багато разів. Ці реставрації мали різний характер. В одному випадку стінопис лише відчищався, в іншому — відбувалось грубе втручання в авторський живопис зі зміною колориту і навіть рисунку.

Перша відома реставрація розписів відбулась у 1824 році. Тоді ж костел вкрили новим дахом. Через зіпсутий дах стіни і склепіння затікали, що спричинилося до нищення фресок. Їх відновленням займався художник Мартин Яблонський, доповнюючи втрачені частини композицій. В цей час відновили всю головну наву [9].

Наступна реставрація відбулась у 1837 році. Були реконструйовані склепіння в каплицях св. Михайла і

св. Анни, втрачені фрагменти живопису на склепінні і бічних стінах цих каплиць доповнено новими малюваннями, які виконав також Мартин Яблонський.

Ґрунтовну реставрацію фресок проведено у 1883—1884 рр. старанням тодішнього консерватора графа Войцеха Дідушицького і під його наглядом. Цю роботу виконали малярі Теофіл Копистинський і Юзеф Федоровський.

Діяльність Теофіла Копистинського як релігійного маляра пов'язана з працею його як реставратора [10]. Понад 20 років творчості присвятив художник реставруванню пам'яток давнього українського та західноєвропейського іконопису і фрескових розписів. Висока фаховість у цій справі здобула йому загальне визнання спеціалістів.

Численні свідоцтва з підписами провідних консерваторів Польщі та Австрії свідчать про те, що Т. Копистинський крім реставрації розписів в костелі отців Бернардинів у Львові (1883 р.) професійно відреставрував фрескові розписи в костелі св. Мартина в передмісті Жовкви (1886 р.), парафіяльному костелі в Білінах (1895 р.), Катедральному костелі на Вавелі в Кракові (1897 р.). Великим досягненням Теофіла Копистинського є те, що він винайшов спосіб перенесення в музейні умови фресок під загрозою знищення. Цей спосіб художник запропонував комітетові, що займався порятунком «Тайної вечері» Леонардо да Вінчі.

Результатами реставраційної практики Т. Копистинського стало відновлення 150 творів давнього українського іконопису для археологічно-бібліографічної виставки у Львові, присвяченої 900-річчю хрещення Русі та 100-річчю Ставропігійського інституту (1888 р.)

В костелі отців Бернардинів спочатку було відновлено малювання на склепінні пресвітерію, потім — головної нави.

У 1906 р. фрески головної нави відновив маляр Юзеф Шидловський (Шидлінський) під наглядом художника Маркела Гарасимовича. Ця реставрація зводилась до розчищення зображення м'якушем хліба від кіптяви і пороху. В цьому році розпочалось золочення костелу, яке виконав позолотник Валентин Якуб'як.

Наступна, передвоєнна, реставрація відбулась у 1937—1938 роках і мала продовжитись у 1939 році. Її провів художник-реставратор Єжи Яніч. Тоді ж законсервовано фрески головної нави.



Іл. 8. Герб «Головіньскі»

В кінці 1990-х рр. було проведено часткову реставрацію розписів костелу. Відновлено перше прясло південної нави. Реставрацією керувала Н.М. Присяжна (заступник директора по виробництву Львівського підрозділу АТЗТ «Майстерня по реставрації живопису»). У реставрації брали участь художники-реставратори Андрій та Наталія Скрентовичі (інститут «Укрзахідпроектреставрація») та ін.

Реставрація у 2001—2005 рр. проходила під загальним керівництвом художника-реставратора, мистецтвознавця Н.І. Сліпченко. Генеральним підрядником робіт було ТзОВ «Ренесанс».

У 2001 р. розпочато реставраційні роботи в центральній наві. Роботи проводили художники-реставратори В. Гомеляк, С. Цимбалюк, І. Замойський, А. Почеква, студенти та випускники відділу реставрації творів мистецтв Коледжу декоративного та ужиткового мистецтва ім. Івана Труша під керівництвом Л. Одрехівської. Реставрацію завершено в 2003 р.

У 2001—2004 рр. ТзОВ «Ренесанс» (керівник Верба Б.І.) оновлено позолоту поталлю фрагментів ліпнини центральної нави та відзолочено декоративні вставки з білого різьбленого каменю (карнизи, капітелі колон).

У 2004—2005 р. здійснювалась реставрація бабинця. Роботи проводили художник-реставратор

О. Садова та студенти і випускники відділу реставрації творів мистецтв Коледжу декоративного та ужиткового мистецтва ім. Івана Труша під керівництвом художника-реставратора станкового і темперного малярства вищої категорії В.П. Мокрія.

У 2004 р. розпочато реставрацію північної нави. У 2005 р. роботи призупинено.

У 2006—2010 рр. ТзОВ «Ренесанс» (керівник Верба Б.І.) відреставрувало фрески південної нави та вівтарної частини храму.

Отже, з проведеного огляду бачимо, що відновлювальні та реставраційні роботи тривають. Водночас питання збереження пам'яток мистецької спадщини, зокрема зразків монументального малярства XVII—XVIII ст. у спорудах м. Львова та околиць на даний час є актуальним і залишає по собі великий пласт роботи для реставраторів та мистецтвознавців.

1. Історія української архітектури. — К., 2003. — С. 177.
2. Історія української культури : в 5-ти т. — Т. 2, 3. Українська культура другої половини XVII — XVIII ст. — К. : Наукова думка, 2003.
3. *Dobrowolski T.* Sztuka Polska / T. Dobrowolski. — Kraków, 1974. — S. 372, 409, 483.
4. *Golichowski N.* Kościół OO. Bernardynów we Lwowie / N. Golichowski. — Lwów, 1911.
5. *Rastawiecki E.* Słownik malarzy polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających / E. Rastawiecki. — T. 1-3. — Warszawa, 1850—1857. — T. 1. — S. 49.
6. Ibid. — T. 3. — S. 68.
7. *Гренберг Ю.* Технология исследования произведений настенной живописи / Ю. Гренберг. — М. : Изобр. искусство, 1987.
8. *Жолтовський П.М.* Монументальний живопис на Україні: XVII-XVIII ст. Монографія / П.М. Жолтовський ; відп. ред. Запаско Я.П. — К. : Наукова думка, 1988.
9. *Вуйцик В.С.* Бернардинський монастир у Львові / В.С. Вуйцик // Вісник інституту «Укрзахідпроектреставрація». — Львів, 2004. — № 14.
10. *Голубець М.* Теофіль Копистинський / М. Голубець // Терен: літературний збірник. — Львів ; Київ, 1919. — Ч. I. — С. 186-189.

Yaryna Lisun

ON GALICIAN MONUMENTAL PAINTINGS OF LATE 17TH AND 18TH cc.: PROBLEM OF PRESERVATION OF ARTIFACTS AT ST.BERNARD MONASTERY TEMPLE, LVIV

The article is based upon actual and growing need in preservation of monumental artistic creations of late17th and 18th cc. in Galicia. Bright example of such a problem is being presented by contemporary state of St. Bernard monastery temple. In the article are examined several problems of chronology and descriptions based upon some data on development of monumental painting in Galicia. The article brings the analysis of the art-and-style peculiarities of decorations in St. Bernard temple.

Keywords: Baroque, art-style peculiarities, altar, nave, place for presbyter, al fresco, restoration.

Ярина Лисун

ПРОБЛЕМА СБЕРЕЖЕНИЯ ПАМЯТНИКОВ МОНУМЕНТАЛЬНОЙ ЖИВОПИСИ ГАЛИЦИИ КОНЦА 17 — 18 ВЕКОВ.: КОСТЕЛ БЕРНАРДИНЦЕВ ВО ЛЬВОВЕ

Статья основывается на актуализации проблемы сбережения памятников монументальной живописи Галичины конца XVII — XVIII веков. Данная проблематика раскрывается на примере львовского костела Бернардинцев. Рассматривается вопрос хронологии и фактологической основы развития монументальной живописи Галичины. Проведен анализ художественно-стилистических особенностей росписей данного периода.

Ключевые слова: барокко, художественно-стилистические особенности, al fresco, алтарь, пресвитерий, неф, реставрационные роботы.



Олег РУДЕНКО

РУКОПИСНА КНИГА В ТВОРЧОСТІ МОДЕСТА СОСЕНКА

У статті розглядаємо впливи української рукописної книги на формування національних мотивів в монументальній творчості видатного українського художника перелому XIX—XX ст. Модеста Сосенка. Особливо важливо показати, як мініатюрні елементи оформлення манускриптів знайшли свою інтерпретацію і розвиток в розписах митця.

Ключові слова: рукописна книга, манускрипт, сецесія, монументальний живопис, народна орнаментика.

У великих за об'ємом сакральних об'єктах, оздоблених Модестом Сосенком, ми можемо прослідкувати вплив української рукописної книги. Деякі з цих неповторних об'єктів нашої культури були поварварськи знищені, а деякі, у зв'язку фінансовими проблемами, не були художником докінчені. Для аналізу зосереджуся на одній із реалізацій Сосенка, яка без значних змін дійшла до нашого часу — поліхромії церкви св. Архістратига Михаїла в Підберізцях. Тут талант митця проявився в усій своїй повноті, отримавши цільне іконографічне наповнення та формальне закінчення. Про це свідчить напис над входом до церкви, в якому Модест Сосенко підтверджує своєю рукою час і місце розписаної ним церкви [1].

Дослідники творчості митця, з-поміж яких можемо виділити праці Л. Волошин [2], В. Радомської [3], Р. Грималюк [4] значну увагу приділили вивченню біографії та живописної спадщини Модеста Сосенка, систематизації його творів. Хоча вже багато написано про часи відродження українського мистецтва в Галичині перелому століть, але й надалі науковці відкривають багато незнаних і цікавих фактів з життя та творчості художника. Належний рівень публікацій дає нам змогу розвинути і проаналізувати проблему, якій не було приділено достатньої уваги.

Кінець XIX і поч. XX ст. в Галичині ознаменувались пошуками українцями своєї національної ідентичності. Митці теж заглибилися у вивчення власної минувшини, пошукуючи у давньому мистецтві інспірацій для своїх творів. Сосенко також шукав нових доріг для розвитку українського мистецтва. Ідейним натхненням для нього була візантійська традиція та галицька ікона XV—XVII ст., котра через введення реалістичних елементів переступила канон і вдихнула нове життя у свої зображення. Таким чином, Сосенко в церковних розписах наслідує візантійське монументальне малярство, поєднуючи формальні засоби ікони і тогочасного стилю сецесії, видозмінює сакральні зображення згідно з власною уявою і художньою майстерністю. Ікона стає взірцем для передачі національних ідей, поєднуючи в собі минуле і сучасне. Перед художником постає проблема орнаментального оточення, адже розміщення такої «нової» ікони з академічно пропрацьованими рисами обличчя та тіла потребує відповідної стилістики оформлення. Орнаментика має не тільки підтримувати і декорувати стіну, але надавати композиційного завершення фігуративним композиціям, а також виявляти національні риси. Саме



Іл. 1. Орнаментальна композиція. Прикраси Галицьких рукописів XVI і XVII вв. Ставропигійського музея, зарисовані Модестом Сосенком / ред. І. Свєнціцький. — Львів, 1923. — Табл. 17



Іл. 2. Орнаментальна композиція. Записна книжечка Сосенка. — Національний музей у Львові. Відділ рукописів та стародруків. — Рукоп. 2930. — Арк. 38

тоді, коли Сосенко пошукує для творчості нових мотивів, директор Церковного музею у Львові Іларіон Свєнціцький замовляє 1909 р. зробити художникові зарисовки із давніх рукописів Ставропігійського музею у Львові, які він перед тим опрацював [5]. В майбутньому те саме планувалося зробити з рукописами музею каноніка Антона Петрушевича і на основі тих рисунків створити ілюстровану збірку для музейного видання «Галицьких книжкових прикрас» Західної України XVI—XVII ст. [6]. Сосенко встиг зробити тільки окремі ескізи, які після І Світової війни були виконані Кирилом Мазуром в техніці літографії і цинкографії та видані у вигляді 18-ти таблиць в 1923 р., як окремий додаток до 3-го випуску «Прикрас рукописів Галицької України» [7].

Не випадково Модест Сосенко пошукує джерел для своєї творчості в ілюстраціях рукописної української книги, яка «упродовж восьмисотлітнього розвитку увібрала в себе духовні і матеріальні надбання багатьох поколінь, пронесла їх крізь століття, зберегла до наших днів» [8]. Він звертається до рукописів XVI—XVII ст., і, хоча в цей час набуває розвитку друкарство, кодекси не тільки не втрачають свого значення, але відбувається значне пожвавлення і збільшення рукописних осередків по цілій Україні. Окрім того, вдосконалюються і отримують своєрідний розвиток такі декоративні елементи оздоблення рукописної книги, як мініатюри, ініціали, заставки [9]. В манускриптах була збережена народна мистецька мова, яка через катаклізми та руйнування наших святинь загубилась в архітектурних пам'ятках. Деякі з монументальних творів дійшли до нашого часу, як то розпис церкви в Потеличі (коло 1620 р.), що перегукується з ілюстраціями з Євангелія із Хішевич (1546) [10]. Подібні приклади можна множити, і це підтверджує тезу про те, що є своєрідний формотворчий зв'язок між монументальним мистецтвом і ілюстрацією. Талановитому митцеві залишається тільки вивчити, дослідити призабуті книжкові сторінки і надати їм нового монументального українського національного звучання. Адже рукописна книга зберегла на своїх сторінках найкращі прояви мистецтва і культури, що передавалися із покоління в покоління, так би мовити, своєрідний код національної ідентичності народу. Як зазначив Іларіон Свєнціцький, «ближше пізнаня змісту давньої книги переконує нас про дуже різноманітну вагу її. Історія національної мови і письменства заснована вся на історії книги; історія культурна і політична нації збудована здебільша на тій же книзі... з неї-ж черпають з давен дорогоцінний матеріял і історики мистецтва» [11].

Модеста Сосенка вже давно цікавила українська рукописна книга, тим паче 1909 р. з'явилася нагода реалізувати ці зацікавлення в ілюстраціях, «...бо саме тоді для власних праць мистецьких по церквам він потребував перш усього мотивів рисунку і розмальовки» [12]. У своїх ескізах Сосенко замальовує заставки, кінцівки, ініціали, орнаментальні прикраси на берегах рукописів, мініатюри зі зображенням святих. Та особливої уваги він надає невеликим орнаментальним композиціям, зокрема заставкам, які є одним з основних елементів оформлення кириличних манускриптів. «Саме в заставці, — зазначає Яким Запаско, — набула найбільшого розвитку рукописна орнаментика, створено в ній найвидатніші пам'ятки книжкових прикрас» [13]. Треба зауважити, що в книгах XVI ст., поряд з тератологічною, розвивається рослинна, плетінчаста та циркульна орнаментація. В замальовках Сосенка бачимо ряд тератологічних мотивів, де витончено переплітаються і поєднуються у візерунках фантастичні звірі, птахи [14]. Та, все ж, улюбленим елементом декорації, який застосовуватиме Сосенко в монументальному

розписі, стане плетінчаста орнаментація, яка набула в мистецтві української книги значного та оригінального розвитку [15] (іл. 4). Вже від XV ст. плетінчастий мотив набуває широкого застосування в заставках та ініціалах, а в XVI ст. він вдосконалюється, стилізується, видовжується в стрічку, оформлюється в сітчасту композицію [16]. Знаковим є те, що орнаментика плетінки ввібрала в себе елементи ужиткового народного мистецтва, що розвивалося впродовж століть на українських етнічних землях [17]. Цю особливість орнаментики відзначає у своєму текстовому супроводі до таблиць з прикрасами галицьких рукописів XVI ст. Іларіон Свєнціцький:

«Основний тип рисунку се безконечник звичайних геометричних ліній: прямих, ломаних, колових, овальних, розложених симетрично по обі сторони записаної сторінки. З прямих ліній укладаються плетінки, сітки і ленти-ремінці; із колових лантушки, вісімки, сітки, спіралі» [18]. Сосенко приділяє увагу також ініціалам, адже ініціали теж прикрашалися орнаментованими елементами та сюжетними композиціями. Використовує у своїх настінних реалізаціях незвичайні і особливі підписи.

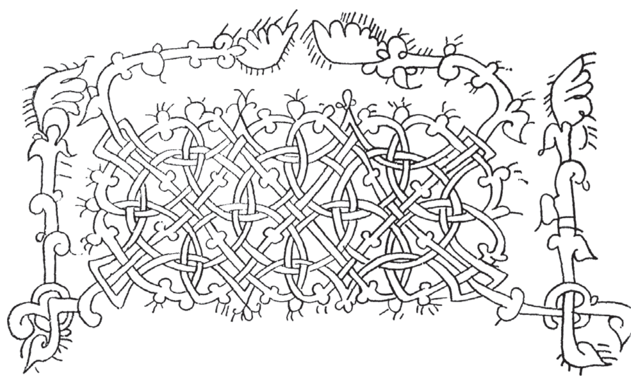
У розписах, які він втілив в Підберізцях у 1907—1910 рр., ми бачимо безпосередній вплив книжкової ілюстрації та вияв непересічного таланту митця в інтерпретації візерунків. Про те, в яких важких умовах працював митець, сам розписуючи сам таку велику церкву св. Архістратига Михаїла, свідчить прохання з 1908 р. до Товариства для розвою руської штуки надіслати йому для допомоги «декораційних робітників» [19]. Та у проханні йому відмовили, отже мусив радити собі сам — замішувати розчин, підготовляти стіну, картони, робити значний обсяг позатворчої роботи.

Докладно оглядаючи інтер'єр церкви, можемо зауважити в розписах продуману іконографічну програму, яку художник починає втілювати у святилищі і яка, переходячи плавно до нави, щораз більше звертається до постатей з української церковної історії. Серед зображених знаходимо святих Отців східної Церкви, національних мучеників. Поряд з Володимиром і Ольгою на бічних вівтарях в трансепті, на стінах зображені Отці Церкви: святі Іван Золотоустий, Іван Богослов, Василій Великий, а також мученик за віру Садок. На стовпах, що підтримують баню, зображено чотирьох Євангелістів. Ряд постатей обабіч головної нави розпочинається від Святих мучеників часів Київської Русі Бориса і Гліба, які намальовані в натуральну величину. Далі, на виступах стіни, зображені святі основоположники Києво-Печерської лаври Антоній і Теодозій Печерські. В горішній частині нави можемо побачити погрудні зображення святих Олени і Костянтина, Кирила і Методія, Йосифа і Димитрія, Євдокії і Катерини.

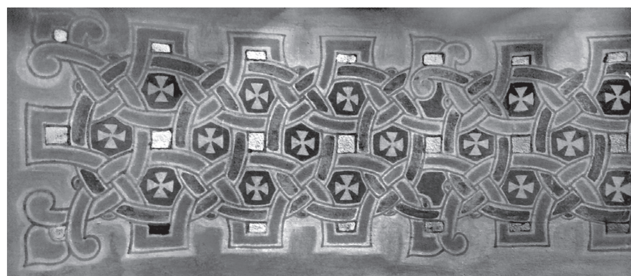


Іл. 3. Орнаментальна композиція. Розпис в церкві св. Архістратига Михаїла в Підберізцях (1907—1910)

Якщо розглядати орнаментальну складову розпису, то можемо вибірково порівняти деякі ескізи Сосенка, зроблені на основі кириличних манускриптів, з реалізованими на стінах орнаментальними композиціями і знайти багато спільного. Наприклад, використано мотив листя з рукописних таблиць (іл. 1) перенесений зі шкіцівника художника (іл. 2) на арку святилища церкви св. Архістратига Михаїла в Підберізцях (іл. 3). Рослинний орнамент відіграє провідну роль в оздоблені рукописних книг XVI і XVII ст. [20]. Притаманний для декоративного оздоблення сторінок, ініціалів, заставок та кінцівок, вміло вписується малярем в площину стіни і органічно співіснує з іншими мотивами. Можемо також прослідкувати, як Сосенко бере за основу один елемент ілюстрації плетінки з рукопису (іл. 4) і інтерпретує, укладаючи в ряд композиційних елементів, що повторюються, як то бачимо на арці, що відділяє нартекс від головної нави (іл. 5). Таких і подібних запозичень та інтерпретацій візерунку в розписах митця при докладному аналізі віднайдемо досить багато. Зацікавлення орнаментом є дуже популярним в тій епосі. Сецесійний орнамент виходить поза інтер'єр і переходить на вітражі, рельєфи, барельєфи, прикрашає екстер'єр новозбудованих кам'яниць.



Іл. 4. Орнаментальна композиція. Прикраси Галицьких рукописів XVI і XVII вв. Ставропигійського музея, зарисовані Модестом Сосенком / ред. І. Свєнціцький. — Львів, 1923. — Табл. 4



Іл. 5. Орнаментальна композиція. Розпис в церкві св. Архістратига Михаїла в Підберізцях (1907–1910)

Сосенко, подібно до інших художників на зламі століть, шукає джерел рідного мистецтва в орнаменті і знаходить їх в рукописній книзі.

Потрібно зазначити, що в монументальному живописі Сосенко використовує елементи ілюстрацій з кириличних манускриптів, поєднуючи їх з сецесійною і народною орнаментикою. Стіни прикрашають візерунки рослинного, зооморфного і геометричного походження, плетінчасті мотиви. *Horror vacui* проявляється в старанному заповненні стін, які межують з вільними площинами, що перетинаються вигнутими легкими сецесійними лініями. Між цими хвилеподібними лініями, що утворюють незвичайні візерунки, художник вкомпоновує площини зі зображеннями святих. Один із тогочасних критиків мистецтва прирівняв розписи Сосенка до гуцульської писанки [21]. Це гарне і досить правдиве порівняння, тому що його малярство справді захоплює розмаїтістю кольорів і форм, блиском золота і багатством фактури. Адже оформлення всього простору церкви розроблене на основі орнаменту. Орнамент виконує декоративну роль всередині самого настінного образу. Навіть архітектонічні конструкції в поліхромії церкви св. Архістратига Михаїла збудовані з «S»-подібних, закручених ліній, золотистих шнурів і тонких ремінців нагадують не реальні, а казкові форми. Художник показує, наприклад, силует купола, який всередині виплетений золотистими стрічками, а його підтримують романські стилізовані колони. Лінія в розписах Сосенка бере гору над кольоровою плямою, окреслює форму, надає відповідного звучання. Не треба також забувати про звернення художника до старої традиції візантійських фресок Софії Київської, а також українських розписів XV—XVI ст. на Вавелю, в Сандомирі та Любліні.

Сосенко відроджував церковне малярство на підвалинах візантійської традиції та народного мистецтва. Аналіз однієї з найкращих праць, збережених до нашого часу, — розпису в Підберізцях — показує, як вміло художник застосовує елементи оформлення рукописних книг, переносячи їх на стіни храму. Адже очевидним є спорідненість цієї орнаментики з монументальними візантійськими розписами: «Первісний візантійський рисунок так різноманітно виконаний на пам'ятниках — письма, мозаїки, фрески, емалі, тканини-гафту V—X вв. на Егейскому і Адрійскому побережу — у південних та східних Словян православної віри XI—XV вв. найкраще виступає в прикрасах рукописий» [22]. Орнаменти, які були прив'язані до композиції книжкової сторінки і виконували функцію ілюстрації, набувають в розписах художника нового значення. Передовсім, вони включаються в великі за розміром площини, які підпорядковані визначеним архітектурним об'ємам, що виражають сакральну структуру будівлі. Рукописні заставки модифікуються і виконують роль не мініатюрного елемента, а розчленовують просторове середовище стіни, утворюючи композиційну цілісність з фігуративними елементами. Орнамент не є вже частиною гнучкої сторінки, а твердої, гладко оштукатуреної поверхні, штивної і стійкої до зовнішніх впливів. Він тепер починає «жити» іншим життям: розгортається, виходить поза межі окресленої «сторінки», витягується у фриз, обрамлює більш важливі плями, лягає на архітектурні виступи, надає ритму монументальній композиції. Його звучання підкріплює живописна — кольорова та тональна різноманітність барв, вміло підібрана і застосована художником. Храм стає символічною великою книгою —

Святим Письмом, написаним фарбами. Письмо для неграмотних, яке розповідає і наочно показує подвиги святих, набуває в Сосенка національного забарвлення. Сокровенні релігійно-національні почуття художник передав завдяки талановитому поєднанню архетипічних символів рідної традиції, закодованих в східно-візантійській орнаментиці рукописних книг і вдало перекладених на монументальну живописну мову, пристосовану до архітектури.

1. *Лаба В.* Історія села Підберізці від найдавніших часів до 1939 року / В. Лаба. — Львів, 1997. — С. 13.
2. *Волошин Л.* Модест Сосенко — митець українського модерну (Роки студій : Краків ; Мюнхен ; Париж) / Л. Волошин // Записки наукового товариства ім. Шевченка. — 2004. — Т. CCXLVIII. — С. 191—210; *Волошин Л.* Творці українського модерну. Модест Сосенко / Л. Волошин // Образотворче мистецтво. — 2003. — № 1. — С. 14–20.
3. *Радомська В.* Повернення Модеста Сосенка / В. Радомська // Зерна. — Львів ; Цвікау ; Париж, 1994. — № 1. — С. 33–38; *Радомська В.* Повернення Модеста Сосенка / В. Радомська // Образотворче мистецтво. — 1991. — № 1. — С. 4—7.
4. *Грималюк Р.* Розписи та ікони Модеста Сосенка / Р. Грималюк // Церква Святого Миколая у Золочеві. — Львів : Місіонер, 2007. — С. 34—45.
5. Прикраси Галицьких рукописів XVI і XVII вв. Ставропигійського музея зарисовані Модестом Сосенком / ред. І. Свєнціцький. — Львів, 1923. — С. 3.
6. *Свєнціцький І.* Прикраси Галицьких рукописів XVI в. Випусків I—III. Текст / І. Свєнціцький. — Жовква : Монастир о. Василіан, 1922—23. — С. IV.
7. Там само. — С. VII.
8. *Запаско Я.* Доброписці тоді славні були. Нариси з історії українського рукописного мистецтва / Я. Запаско. — Львів : Афіша, 2003. — С. 5.
9. *Запаско Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва : Українська рукописна книга / Я. Запаско. — Львів : Світ, 1995. — С. 91.
10. *Логвин Г.* Украинское искусство X—XVIII вв. / Г. Логвин. — М. : Искусство, 1963. — С. 168.
11. *Свєнціцький І.* Прикраси Галицьких рукописів XVI в. Випусків I—III. Текст. — С. 1.
12. Прикраси Галицьких рукописів XVI і XVII вв. Ставропигійського музея зарисовані Модестом Сосенком. — С. 3.
13. *Запаско Я.* Мистецтво української рукописної книги / Я. Запаско. — Львів : ЛДІПДМ, 1993. — С. 34.
14. Прикраси Галицьких рукописів XVI і XVII вв. Ставропигійського музея, зарисовані Модестом Сосенком. — Табл. 3, 18.
15. Там само. — Табл. 7, 8, 9, 12.
16. *Запаско Я.* Орнаментальне оформлення української рукописної книги / Я. Запаско. — К. : Видавництво Академії наук Української РСР, 1960. — С. 61—62.
17. *Запаско Я.* Мистецтво української рукописної книги. — С. 41.
18. *Свєнціцький І.* Прикраси Галицьких рукописів XVI в. Випусків I—III. Текст.— С. III.
19. Відмова на відповідь управління Товариства для розвою руської штуки Сосенкові Модестові щодо надіслання йому «декораційних робітників», Львівський Національний музей українського мистецтва. Відділ рукописів та стародруків. — Рк. 3251, k. 3.
20. *Запаско Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Українська рукописна книга. — С. 98.
21. Християнство а поступ / Руслан. — 1911. — № 236. — С. 2.
22. *Свєнціцький І.* Прикраси Галицьких рукописів XVI вв. Ставропигійського музея, зарисовані Модестом Сосенком. — С. V.

Oleh Rudenko

ON HANDWRITTEN BOOKS IN MODEST SOSENKO'S CREATIVENESS

In the article is considered an influence of Ukrainian handwritten books upon formation of national motives in monumental creativeness by Modest Sosenko, an outstanding Ukrainian artist on the edge of XIX and XX cc. Especially important task of the article is presentation of ways in which miniature elements of manuscript designing had found their interpretation and development in artist's paints.

Keywords: handwritten book, manuscript, Secession, monumental paintings, folklore ornamentation.

Олег Руденко

РУКОПИСНАЯ КНИГА В ТВОРЧЕСТВЕ МОДЕСТА СОСЕНКО

В статье рассматривается влияние украинской рукописной книги на формирование национальных мотивов в монументальном творчестве выдающегося украинского художника Модеста Сосенко на переломе XIX и XX ст.. Особенно важным заданием статьи является представление способов действия, при которых миниатюрные элементы оформления манускриптов находили свою интерпретацию и развитие в росписях художника.

Ключевые слова: рукописная книга, манускрипт, сецессия, монументальная живопись, народная орнаментика.



Дзвенислава ТРУМКО

РОЛЬ КУМІВ У РОДИЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ

Розглянута роль кумів у родильній обрядовості, особливості їх вибору, відносини між кумами і батьками дитини, хресними батьками та дитиною, між самими кумами. Висвітлені оберегові обрядодії, спрямовані на забезпечення благополуччя дитини в майбутньому, захист її від усього злого в житті.

Ключові слова: куми, хрещені батьки, дитина, батьки, хрестини.

У родильній обрядовості важливе місце займають куми. Вони разом із батьками опікуються дитиною, дбають про її майбутнє, беруть активну участь у хрестильному обряді, пострижинах, весіллі похресника, що покладає на них не тільки моральні, але й матеріальні обов'язки. Звичай запрошувати людей, щоб тримати дитину перед хрестом, сягає дуже давніх часів. Знали його й поганські германці ще перед приходом Христа. Християнська релігія досить швидко перейняла його і намагалася унормувати [1].

В українців куми — це духовні наставники і близькі для усієї родини люди. У поляків, німців кумівство цінували більше, ніж приятелів. У македонців хрещені батько і мати зараховані до рідних «по крові». У румунів куми вважалися другими батьками дитини і, у випадку її сирітства, зобов'язані були турбуватися про неї [2].

Вибір майбутніх кумів — це одне із найважливіших завдань після народження дитини. Адже від вибору кумів залежить майбутнє щастя дитини. Поширеним було вірування, що доля кумів може відбитися на дитині, тому у куми старалися вибрати чесних, порядних людей. Хресними батьками переважно ставали родичі, хоча батьки могли кликати і сусідів, і знайомих. Так, у с. Лисків, що на Опіллі, за кумів до першої дитини брали перших дружбу і дружку, які були на весіллі батьків, а до другої дитини кликали когось з родини, наприклад, сестру або брата [3]. Сусідів кликали дуже рідко. Р. Кайндль у праці «Гуцули» пояснює, що «сусідів кликали рідко тому, що з ними часто трапляються нагоди для суперечок, а жити з хрещеними у ворожнечі вважається важким гріхом» [4]. При виборі кумів батьки звертали увагу на їхній вік та достаток. На Опіллі куми повинні бути приблизно одного і того самого віку, що й батьки дитини. Тільки поліщуки брали за кумів молодших за себе. Не мало значення чи куми вже одружені чи ні. Хоча, на Гуцульщині брали в куми людей, що мали своїх дітей [5]. У Німеччині кумувати можуть лише заміжні жінки, а у Чехії беруть неодружених, вибираючи, щоб тримали до хресту наречені або закохані [6]. Батьки намагалися вибрати багатих кумів, щоб пізніше їхні діти мали гарні подарунки від них. Це приводило до того, що бідні люди у куми часто кликали багатих.

Про важливість вибору кумів свідчить віра в те, що вони можуть захистити немовля від смерті. Коли попередні діти вмирали, то для наступної дитини

брали «зустрічних кумів» («здибані куми»). Цей звичай широко поширений на Волині, де він представлений значними локальними відмінностями. Наприклад, батько йшов на дорогу і кликав першого зустрічного чоловіка за кума. В одних селах батько вибирав кума, в інших селах — куму або, навіть, старшу пару кумів. У с. Смолява (Горохівський р-н) батько кликав за кума того, хто скоріше зустрінеться, жінку або чоловіка. Відмінність простежується також у тому, що батько міг йти не на дорогу, а на роздоріжжя. Так, у с. Стремільче батько йшов на роздоріжжя і кликав за куму першу зустрічну жінку. На Волині вдалося зафіксувати інформацію, що цей обряд могла виконувати мати. Вона йшла на дорогу і кликала першого зустрічного чоловіка за кума. У селах Опілля цей звичай не набув такого поширення, як на Волині. На Опіллі його вдалося зафіксувати тільки в одному варіанті: у с. Репехів (Жидачівський р-н) батько кликав за кума першого зустрічного чоловіка, якщо попередні діти вмирали. Крім зустрічних кумів, для захисту дитини в куми могли брати рідних брата і сестру з однієї хати. У західних районах України, враховуючи непорочність, «безгрішність» підлітків, на роль хрещених брали юних брата і сестру. Тому й казали: «Ще не виросло, а вже беруть у куми» [7]. У Німеччині у куми запрошують першого діда, бо вважається, що це приносить щастя [8].

Поширеним віруванням було те, що від кумівства не можна відмовлятися. Це пояснювали тим, що від хресту гріх відмовлятися. Тільки вагітна жінка не могла бути хрещеною матір'ю, тому її не запрошували. У селах Опілля по різному намагалися обґрунтувати те, чому вагітній не можна тримати дитину до хресту. Так, у с. Бертишові цю заборону пояснювали тим, що котресь з дітей помре. У с. Тернавці говорили, що «тягар буде на дитину». Найпоширенішим твердженням було те, що тяжко буде жити дитині. У деяких селах Волині (Горохівський р-н) вважали, що крім вагітної відмовитися може також «нечиста» жінка (жінка, що має менструацію). Не дотримання цієї заборони мало набагато легші наслідки для дитини, ніж, коли кумою ставала вагітна. Дитина могла дістати кошулю (прищі на тілі). Потрібно зазначити, що не в усій Україні побутувала заборона брати вагітну у куми. Так, гуцули радо обирають хрещеною матір'ю вагітних, адже їх похресники будуть щасливі та здорові, але вагітні не радо ідуть у куми, бо це може завдати шкоди їхній ненародженій дитині [9].

З великою радістю ідуть за хресних батьків до позашлюбної дитини. За повір'ям у цього кума буде вестися худоба і, взагалі, скотарство. «Ідучи хрестити таку дитину, кум опоясивається обротью, щоб водилася худоба, а кума бере за пазуху пір'я, щоб домашня птиця була. Іноді перев'язуються веревкою, і веревку цю після хрестин прячуть і бережуть, як святиню, і використовують для лікування хвороб, носять при собі» [10]. Крім того, кажуть, щоб гроші водилися, то треба йти туди, де народилося таке дитя, проситися в куми. Якщо покритка погодиться, то треба взяти грошей, замотати їх у пояс, поясом підперезатися й іти хрестити дитину. Ті гроші не слід роздавати нікому. «За байстрям іде в куми охоче дівчина, але бере ніж за пояс і гроші, щоб причарувати багатого. То вже як за байстрям іде дівка кумою, то зараз заміж піде» [11]. У гуцулів кум бере батіг від коня аж до канцелярії духовної або до каплиці, аби коні велися [12].

На Україні немає точного визначення кількості кумів. У селах Опілля переважно беруть одну пару кумів, хоча і зустрічаються поодинокі випадки, коли кількість кумів могла досягати трьох пар. При цьому для кожної наступної дитини брали іншу пару кумів. Протилежна традиція є на Поліссі, де, хоч, і беруть одну пару кумів, але стараються її зберегти для наступних дітей. На Волині беруть дві і більше пар кумів. При цьому куми поділялися на «старших» і «молодших». У бойків, як вродиться хлопець, то господар ставить дві пари кумів, а до дівчинки — тільки одну пару [13]. Велику кількість кумів можна пояснити тим, що від долі кумів залежала і доля дитини, тому «як котресь щасливе, то як держить дитину до хресту, то та дитина не умре. Через це, як одна пара нещаслива, а інші ні, то дитина буде жити» [14]. У північній Німеччині просять трьох кумів: для хлопця двох чоловіків і жінку, для дівчини — навпаки. У чехів число кумів зростає до 8—10, швейцарці обмежуються п'ятьма особами [15].

При виборі кумів батьки мали рівні права. Батько пропонував когось зі своєї сторони, а матір — зі своєї. Хоча, у с. Квітневе (Жидачівський р-н) кумів вибирала мати. Вона вирішувала, хто стане ку-

мами, а батько йшов до них і кликав [16]. Він брав із собою хліб і сіль і йшов до майбутніх кумів. Прийшовши до вибраного в куми, кладе на стіл хліб і говорить: «Дав Бог сина, тепер не відмов мені куми». Кум не відмовляється: бере принесений хліб собі, а свій кладе на стіл. Чоловік приносить його додому і потім несе хліб кумі. У неї повторюється те саме [17]. Своєрідною формулою відмови було неприйняття хліба. На сьогоднішній день ця традиція зазнала значних змін. У селах Опілля батько йде кликати кумів уже без хліба. Він приходить до хати майбутніх кумів і просить їх, щоб вони прийшли послужити його дитині в церкві, за хресних батьків. За відсутності батька, кумів кликав хто-небудь з хати, але тільки чоловік. Більш давнішим є звичай, коли кумів кликала баба-повитуха.

На хрещення дитини куми обов'язково повинні принести крижмо (шматок білого полотна). Під час хрещення немовля кладуть на крижмо, а потім віддавали його матері. З крижма могли робити пеленки або шити дитині сорочку, яку вона обов'язково має зносити. Вірили також, що крижмо і надалі може добре впливати на дитину. Його берегли на весільний рушник або шили з нього наволоку, «щоб добре за чоловіком жила» [18]. Крім цього, крижмо могли ховати і берегти до смерті, клали в труно. Крім крижма, куми дарували хліб, гроші. На Поділлі кум ніс хліб, а кума — крижмо. Своєрідним подарунком для дитини було те, що кум платив за хрещення священику. На Волині це було обов'язком кумів, хіба як брали бідних кумів, то платили батьки.

Про важливість обряду хрещення свідчать словесні формули, які куми говорили, коли брали дитину у матері перед хрещенням і повертали: «Беремо у вас нехрещене, а принесемо хрещене», «Взяли у вас нехрещене, а повернули хрещене».

На Опіллі дитину до церкви несла кума. Було застереження: кума повинна нести дитину на правій руці, бо тоді дитина все буде робити правою рукою, а якщо на лівій — то лівою. В церкві дитину куми могли тримати по черзі. В деяких селах Опілля неодружена дівчина могла хлопчика, а неодружений хлопець — дівчинку. З церкви дитину несла кума. Інші традиції можна зустріти на Волині (Горохівський р-н): якщо був хлопчик, то до церкви його несла кума, а як дівчинка — ніс кум. У церкві дитину кладуть на крижмо, і дві пари кумів кругом тримають крижмо. Назад дитину несе старша пара кумів: кум і кума почерзі.

Перед тим, як нести дитину до церкви, її намагалися різними способами оберегти від усього злого і забезпечити щасливе майбутнє. Тому біля порога клали сокиру, обертаючи її до дверей, і куми разом з дитиною мусіли переступити через сокиру. На Волині, як з хати йшли, то кума переступала через сокиру — якщо хлопчик, а через серп — якщо дівчинка [19]. Звичай, який пов'язаний із переступанням залізних предметів кумами, є і в гуцулів, але в ньому, крім кумів, бере участь баба-повитуха і мати дитини. Гуцули на поріг простеляють петик (верхній плечовий сукняний одяг), кладуть на нього дитину. Коли мама тричі переступить дитину, тоді кума бере її на руки і, перехрестивши себе та дитину, вступає до сіней, там баба кладе під поріг ніж (стоячи на дворі) і, коли кума з дитиною переступить (поріг), бере баба ніж і подає його через вікно матері [20]. Куми поряд із залізними предметами могли переступати через вугілля. На Поділлі на порозі кладуть сокиру і декілька гарячих «угольєв», і куми, виходячи з дитиною із хати, повинні переходити через поріг, ступаючи ногами як на вугілля, так і на сокиру [21].

Якщо попередні діти вмирали або народилися хворими, то дитину куми не несли через двері. Двері закривали, а мама передавала дитину через вікно. Дитину могли передавати як кумі, так і кумові, це залежало від того, хто ніс дитину до церкви. Важливою вимогою було те, щоб в того, кому передавали дитину, були свої діти. Крім передавання дитини перед хрещенням, цей обряд міг здійснюватися і після хрещення. На Волині і Опіллі дитину передавали до хрещення. У випадку передавання дитини після хрещення основна роль належала кумі, яка передавала дитину через вікно матері. Значення цього обряду мало по всій Україні єдине тлумачення — це робилося для того, щоб обманути смерть. Досить часто обряд передавання дитини доповнювався імітацією «продавання» дитини. Мати продавала її кумові, але в нього вже мали бути свої діти, кум, в свою чергу, давав матері кілька копійок за дитину і казав, що тепер це вже його дитина. Мати ці гроші собі не забирала, а жертвувала на церкву. Потім кум передавав дитину кумі, а кума вже несла її до церкви [22].

Захистити дитину куми хотіли і по дорозі до церкви. Тому перед тим, як нести дитину до церкви в рукав сорочки батька або матері зав'язують кусочок печини (глина з печі), вугілля і дрібну монету, а потім сповивають нею дитину. Баба-повитуха дає кумові печину і вугілля зав'язані в особливий вузлик, і говорить: «Як дійдеш до розпуття, да й кинь через плече і скажи: на тобі, чорте, плату» [23]. На Опіллі у с. Старі Стрілища куми брали за пазуху трохи цукру. Це робилося для того, щоб дитині в житті було «солодко» [24].

Ряд обрядів здійснюється після повернення з церкви, перед тим як віддавати дитину матері. На Опіллі куми спочатку кладуть дитину на дерев'яний стіл і бажають їй, щоб вона була здорова, як той стіл, а потім віддають матері. Дитину могли класти і на кожух, щоб була багата. У гуцулів «кума відрізає дитині волосок срібним грошем, примовляючи при цьому: «Аби було таке щасливе, як щасливе є срібло». Той гріш іде дитині на ростини. Потім, засвітивши свічки, передають куми дитину матері зі словами: «Най росте здорове та щасливе», на що мати відповідає: «Будьте і ви здорові» [25]. На Лемківщині, повернувшись з хрещення, хресна мама доторкалася дитиною до печі і виголошувала своєрідну формулу: «Вяли поганча, принесли християнча, жеби оно росло родичам на радість» [26].

Кульмінацією хрестин був обряд, пов'язаний з розбиванням бабиної каші. Право розбити горщик із густою кашею зазвичай мав кум. Перед тим, як це зробити, кум повинен заплатити гроші, щоб баба-повитуха надала йому право розбити горщик з кашею. Спочатку кум тричі підносив горщик високо над головою, і тільки за третім разом розбивав його. Він старався так розбити горщик, щоб каша залишилася цілою. На Поліссі після цього гості клали гроші у верхівку каші, а потім повитуха або кум зрізували її і віддавали породіллі [27]. На Волині відбувалося продавання квіток. Квітки робила баба дитини. Складали їх літом із живих квітів, а зимою — із сухих, обов'язково прикрашали квітку калиною і барвінком. Кількість квітів повинна була дорівнювати кількості гостей. Баба складала їх в кошик і продавала гостям. У с. Солонів (Горохівський р-н) квітки продавала старша кума. Право першими купити їх мали куми. При цьому, якщо куми не одружені, то їм давали по дві квітки, щоб мали пару, а якщо одружені — по одній. У с. Смолява кумам давали по дві квітки, а гості отримували по одній. Куми, купляючи квітку, повинні сказати: «Моя квіточка з Божою росою, нехай буде твоя дитина з Божою красою», і заплатити гроші. Всі зібрані гроші йшли дитині на сорочку, тому й дивилися, щоб куми дали якнайбільше грошей за квітку.

Після хрещення дитини між кумами і батьками встановлювалися тісні стосунки. Прикладом цього є те, що мати дитини несла кумам пироги. На Східному Поліссі цей звичай отримав таку назву: «несці кумам пірагі». Коли дитині виповнювалося 8 тижнів, мати несла сім або дев'ять буханок житнього або пшеничного хліба та подарунки кумам. Останні обдаровували її грішми, а згодом повинні були віднести пироги [28]. Подібний звичай можна зустріти і в гуцулів. Через сорок днів після народження дитини, а часто навіть через два роки, батьки дитини розпитують у хрещених батьків, чи не хотіли б вони прийняти від них колачі (це сплетені у формі вінка пшеничні хліби). Хрещені погоджуються, і батьки призначають день, в який вони з'являються, щоб святкувати «колачини». На цей день хрещені готують святковий обід, а батьки приходять в гості і приносять шість калачів. Принесені дари батьки передають у випадку, коли дитина ще жива, в руки хрещених, але якщо вона вже померла, то вони запалюють свічки і, опускаючи їх разом з калачами на підлогу кімнати, промовляють: «Прошу прийняти ці калачі за спасіння душі». Якщо дитина жива, то згадана передача калачів відбувається у супроводі слів: «Прошу, куми, на колачі, великі від Бога, від нас — малі». Прощаючись, хрещений віддає батькам дитини один калач разом з мискою, наповненою зерном і, дарує їм, залежно від майнових обставин, теля, вівцю, ягня або свиню, цим тваринам завжди пов'язують червону вовняну нитку довкола шиї. Якщо хрещений не має свійських тварин, то він дає в подарунок предмети одягу [29].

Коли дитині минав рік, виконався обряд «пострижин». Цей обряд здійснював хресний батько. Дитину садили на кожух, який простеляли вовною догори, або на стілець. Тоді кум, тричі перехрестивши дитину, починав стригти їй волосся. Волосся стриг навхрест і віддавав його матері. Поширеним повір'ям було те, що, як викинути волосся на вулицю — то в дитини буде боліти голова. У гуцулів такий обряд називався обтинанням, і проводився двічі: через місяць

після народження дитини і в рік повноліття. Дівочий різновид пострижин — це обряд заплітання (на Закарпатті воно проводилося через п'ять років після народження): урочисте плетення навхрест перших кісок. Для цього ритуалу батьки запрошували хрещену мати, якій дарували калача і хустку [30].

В свою чергу похресники повинні нести вечерю хрещеним батькам перед Різдвом, на Святий Вечір. На Волині на Вечерю діти несли книші (хліб). У с. Гумнище несли «кутю, голубці, що мати покладе». Вечерю несли окремо хресній і хресному. Прийшовши до хресних, дитина казала: «Прислали батько й мати вечерю, я приніс, щоб великий ріс». За це дітям хресні давали гостинця.

Куми брали участь у весіллі похресника. В окремих селах Волині основним завданням кумів було спекти коровай. Вони наймали коровайниць. Коровай пекли в хаті молодої. У с. Богунівка, що на Волині, куми пекли коровай, якщо весілля похресника, або дарували хустку, якщо весілля похресниці.

Велика увага приділялася відносинам між кумами. Куми між собою повинні звертатися на «Ви». По всій території України кумам було заборонено одружуватися між собою. Цю заборону пояснювали тим, що куми після хрещення дитини стають родичами. І тому повинні жити між собою як брат з сестрою. На Волині, де вибирали багато пар кумів, одружуватися не можна було тільки старшій (першій) парі кумів, а наступні — могли. В с. Махмудія (Румунія) зафіксовано звичай, за яким кумами обов'язково мало бути подружжя [31]. Населення українських сіл постійно пильнувало за поведінкою кумів, дбало, щоб вони жили згідно з встановленими заборонами і вимогами церкви. Проте, куми досить часто цю заборону могли порушувати.

Стосунки між кумами могли зашкодити дитині. Тому кумам, навіть, заборонено разом сидіти за столом. За віруваннями українців «багато озер і ставів постало на тому місці, де куми віддалися грішному коханню. Таких кумів уміщують в пекло разом із пияками» [32].

Важливими були відносини між кумами і батьками дитини. Батьки старалися не сваритися з кумами, бо це могло погано вплинути на дитину. Рідні та хрещені батьки дитини приходили в гості один до одного.

Отже, куми відігравали важливу роль у родильній обрядовості та житті дитини. Своїми діями вони могли вплинути на подальшу долю дитини, тому у звичаях українського народу існували різні способи запобігання нещастю із їхніми локальними відмінностями: вибір кумів, хрещення, стосунки між кумами і батьками, кумами і дитиною та самими кумами чітко визначалися і регламентувалися.

1. *Грушевський М.* Дитина у звичаях і віруваннях українського народу / Марко Грушевський. — К., 2006. — С. 60 ; *Гвоздевич С.* До питання етногенезу у родильній обрядовості українців на матеріалі Карпатського регіону) / Стефанія Гвоздевич // Народознавчі зошити. — 2000. — № 5. — С. 839.
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (Далі Архів ЛНУ ім. І. Франка). — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 275-Е. — Арк. 24.
3. *Кайндль Р.Ф.* Гуцули / Раймунд Фрідріх Кайндль. — Чернівці, 2000. — С. 14.
4. *Сявавко Є.* Сімейна обрядовість / Євгенія Сявавко // Гуцульщина. — К., 1987. — С. 304.
5. *Грушевський М.* Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. — С. 61.
6. *Гаврилюк Н.* Народження дитини / Наталя Гаврилюк // Українська родина: родинний і громадський побут / упорядник Лідія Орел. — К., 2000. — С. 77.
7. *Грушевський М.* Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. — С. 77.
8. *Шухевич В.* Гуцульщина / Володимир Шухевич // Материяли до українсько-руської етнольогії. — Львів, 1902. — Т. V. — С. 4.
9. *Ящуржинскій Хр.* Повърья и обрядности родинь и крестинь / Хр. Ящуржинскій // Киевская старина. — 1893. — Т. XLII. — С. 78.
10. *Грушевський М.* Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. — С. 60.
11. *Онищук А.* З народного життя гуцулів / Антін Онищук // Матеріяли до української етнольогії. — Львів, 1912. — Т. XV. — С. 100.
12. *Гвоздевич С.* До питання етногенезу у родильній обрядовості українців (на матеріалі Карпатського регіону). — С. 839.
13. *Шекерик-Доників П.* Родини і хрестини на Гуцульщині / Петро Шекерик-Доників // Матеріяли до української етнольогії. — Львів, 1918. — Т. XVIII. — С. 107.
14. *Грушевський М.* Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. — С. 61.
15. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 240-Е. — Арк. 14.
16. *Чубинський П.* Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-русскій край, снаряженной Имп. Рус. Геогр. Обществомъ. Юго-западный отдъль / Павло Чубинський. — Т. 4. — С.Петербургъ, 1877. — С. 9.
17. *Гаврилюк Н.* Народження дитини. — С. 77.

18. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 308-Е. — Арк. 3.
19. *Онищук А.* З народного життя гуцулів. — С. 99.
20. *Ящуржинскій Хр.* Повъръя и обрядности родинь и крестинь. — С. 78.
21. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 275-Е. — Арк. 20.
22. *Чубинськії П.* Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-русскій край, снаряженной Имп. Рус. Геогр. Обществомъ. Юго-западный отдъль. — С. 9.
23. Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 240-Е. — Арк. 20.
24. *Шухевич В.* Гуцульщина. — С. 5.
25. *Гвоздевич С.* Родильні звичаї та обряди / Стефанія Гвоздевич // Лемківщина. — Львів, 2002. — Т. 2. — С. 69.
26. *Кухарюнак Т.* Родильна обрядовість на Поліссі / Т. Кухарюнак, З. Росінська // Народна творчість та етнографія. — 1985. — № 6. — С. 47.
27. Там само.
28. *Кайндль Р.Ф.* Гуцули. — С. 15.
29. Українська минувшина: ілюстрований етнографічний довідник. / А.П. Пономарьов, Л.Ф. Артюх, Т.В. Косміна. — К., 1994. — С. 169.
30. *Агафонова Т.* Родильна обрядовість українців Добруджі (Румунія) / Тетяна Агафонова // Народознавчі зошити. — 2001. — № 3. — С. 524.
31. *Сумцов Н.* К истории развития понятий народа о нравственном значений кумівства / Николай Федорович Сумцов // Киевская старина. — 1889. — Т. XXVII. — С. 21.

Dzvenyslava Trumko

ON A ROLE OF COMPATERNITY IN NATAL RITUALISM

In the article is considered a role of godparents in natal ritualism, some peculiarities in selection of persons to become godparents as well as relations between godparents and baby's parents, between godparents and a christened child, between godparents themselves. Light has been thrown upon protective ritual acts preordained to keep baby's welfare in future, to protect him against all evils in his life.

Keywords: godparents, baby, child, parents, baptism.

Дзвенислава Трумко

РОЛЬ КУМОВСТВА В РОДИЛЬНОЙ ОБРЯДОВОСТИ

Рассмотрена роль кумовьев в родильной обрядности, особенности подбора крестных родителей, отношения между кумовьями и родителями ребенка, крестными и ребенком, между самыми кумовьями. Освещены охранительные обрядодействия, направленные на на обеспечение благополучия ребенка в будущем, на защиту его от всего плохого в жизни.

Ключевые слова: кумовья, крестные родители, ребенок, родители, крещение.



Тетяна ЮРОВА

ЕЛЕМЕНТИ КАВКАЗЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО КОСТЮМА В ОДНОСТРОЇ УКРАЇНИ XX ст.

У статті досліджуються і аналізуються творчі підходи українських вояків до створення однострою, різноманітні варіанти сполучення особливостей українського та кавказького національних костюмів в уніформі, використання атрибутів, аксесуарів та елементів кавказького народного вбрання, оригінальні підходи до моделювання та конструювання черкесок у добу національної революції XX ст.

Ключові слова: військовий одяг, уніформа, обмундирування, однострій, черкеска, бешмет, архалук, башлик, бурка, папаха, гармонія, кольорова гама, композиція, національні традиції.

У XX ст. елементи кавказького національного костюма, зокрема черкески, серед військових не тільки Російської імперії, але й Армії УНР були символом відваги та сміливості, але в історичному, і особливо у мистецтвознавчому плані, проблема впливу традицій народів Кавказу на створення українського однострою не досліджувалася. Історична правда вимагає ретельно проаналізувати синтез національних мистецьких досягнень та світової практики створення національного військового одягу. Автор вважає, що в історії уніформи України є справжні твори мистецтва, які необхідно дослідити, висвітлити і довести до широкого кола спільноти.

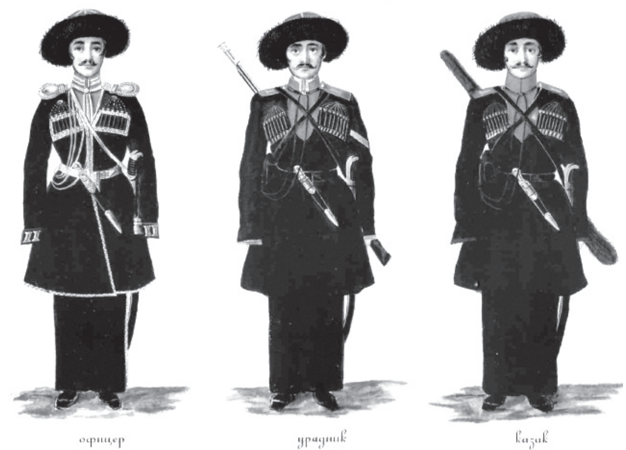
В окремих варіантах українського однострою періоду національних змагань 1917—1920 рр. спостерігається творче використання елементів кавказького національного вбрання. І це не дивно, оскільки «кавказький слід» простежується в уніформі українських військових формувань ще з давнини. Яскравим прикладом цього є Чорноморське козаче військо, яке у 1792 р. було переселене з України на Кубань у складі 40 куреней (близько 25 тис. осіб) [1]. У 1841 р. імператор Микола І однострій кубанських і терських козаків (нащадків козаків Полтавської і Чернігівської губерній) кардинально змінив [2], встановив уніформу, яка брала за основу національний одяг народів Кавказу, зокрема черкесів [3]: каптан (черкеска) без коміра і обшлагів з двома нагрудними патронташами-газирями і плечовими погонами; нижній каптан — чекмень (бешмет) з шовкової матерії, із закругленим коміром-стійкою; шапка чорної овчини з круглою суконною тулією і широким окіллям; замість шинелі була бурка; кольори черкески і бешметів в різних полках були різними; у офіцерів черкеска, комір бешмета і низ рукавів обшивалися срібним галуном [4, 5,]. **Черкеска (чоха)** є одним з ефектних і відомих елементів військової форми, запозичених у народів Кавказу (її носили абхази, адигі, аджарці, балкарці, грузини, інгуші, кабардинці, карачаєвці, осетини, черкеси, чеченці, народи Дагестану та ін.) і від них вона перейшла до кубанських та терських козаків та стала не тільки статутною уніформою, а й національним козацьким вбранням, яке козаки-українці носили як символ вільного козацького стану [6]. Це однобортний каптан без коміра, який виготовляється з сукна темних кольорів (чорного, бурого або сірого), довжиною трохи нижче колін і підперізується вузьким ременем. Крій «в талію», вільний в грудях, зі зборами та складками. За-

стібається на внутрішні гачки і петлі. Виріз на грудях напередодні Першої світової війни, згідно з козачою модою, часто був із закругленими краями, а з початком війни він став прямим, глибиною іноді доходячи майже до пояса. Черкеска не мала кишень. Прямі і широкі рукави кавказької чохи спускались значно нижче кистей рук, тому їх, як правило, завертали. Рукави черкесок у козаків були коротшими і не закочувались. Характерна тільки для черкесок деталь — **газирі** (адигейське «хазир» — готовий). Спочатку — футляри для зберігання набоїв вогнепальної зброї, поступово перетворилися на декоративний елемент. Кількість газирів з одного боку черкески була від 8-ми до 12-ти. Їхні розміри були різними. Бідні селяни з Кавказу мали газирі прості, дерев'яні з білими кістяними наконечниками, багаті — з кістки, нерідко слонової, зі срібними або навіть золотими ковпачками, що з'єднувалися у верхній частині вишуканим ланцюжком [7]. **Бурка** — безрукавий і без пройм плащ білого, чорного або бурого кольору з войлоку; **башлик** — каптур зі шкіряними декоруванням на швах і подовженими полами для захисту обличчя у негоду, прототип сучасної маски; **бешмет (архалук)** — плечовий одяг, каптан майже до колін с перехватом, що міцно облягає груди і талію, іноді відрізний в талії, але не зі зборками, а з клинами; має невеликий комір — стійку; його шили з різних тканин, іноді з шовкової східної матерії на підкладці, часто стьоганий на ваті.

З часом встановилися класичні (статутні) кольори, крій, аксесуари та матеріал елементів козачого однострою, запозиченого у кавказців [8].

Що стосується походження окремих елементів саме кавказького вбрання, то подекуди вони прийшли до горців від інших народів. Наприклад, традиційно вважається, що бурка має суто кавказьке походження. Але російський історик Б.А. Калоєв у своїх дослідженнях вказує, що осетини зі стародавніх часів носили накидки (хийсин) з грубої вовняної тканини і порівнює їх з подібним одягом скіфів [9]. Аналогічна картина і з башликом, відомим у скіфів під назвою «кірбасія» [10], тобто бурка та башлик мають більш українські коріння, ніж кавказькі.

Професор Д. Дорошенко вважає, що поява у 1917 р. черкески в Армії УНР — це прояв ментальних глибинних зв'язків новітніх вільних українців з прямими нащадками козацтва — кубанцями і тер-



Іл. 1. Кінні полки Чорноморського козачого війська. Офіцер, урядник, козак. Технічна бібліотека Військово-Наукового Комітету Центрального речового управління Міністерства оборони Російської Федерації (ТБ ВНК ЦРУ МО РФ). — Інв. № 300. — С. 2

цями: «…Убрання цих козаків — «черкеська» натурально явилося в очах відродженого українського козацтва ознакою приналежності до козацького стану. Багато вільних козаків та їхніх старшин почали заводити собі черкеські» [11]. Найбільш яскравою демонстрацією поліетнічності уніформи і сполучення національних рис українського та кавказького вбрання є зразки однострою деяких підрозділів Запорізького корпусу УНР, зокрема 1-го кінного полку Чорних запорожців (чорношличників), які відрізнялися від інших частин високим рівнем свідомості та надзвичайною хоробрістю. Так описує колишній командир полка П. Дяченко стройовий огляд підлеглих наприкінці січня 1919 р.: «Чорні каракулеві шапки у старшин і підстаршин, смушкові в козаків, усі з чорними шликами. Ясно-сірі черкески, підсподом — чорні жупани і чорні штани, майже всі у нових чоботах». Полковник П. Болбочан, що проводив інспекцію, заявив, що «…царська гвардія не виглядала краще» [12]. Але приналежність до України підкреслювали оселедці, які носила більшість вояків, та шапки-мазепинки з чорними шликами та кокардою у вигляді «адамової голови», що вважалося своєрідною «візитною карткою» підрозділу, і про що згадує колишній козак полку Л. Кемпе [13]. Це була найбільш відома частина армії УНР, яка тільки своїм зовнішнім виглядом і появою на фронті наводила жах на супротивника. Багатий матеріал для уніформологів надала



Іл. 2. Старшини кінного полку Чорних запорожців з членами родин. 1919 р. Національний музей історії України. — Фонди. — Інв. № ТКВ-11573/33. Публікується вперше

останнім часом колекція світлин періоду Визвольних змагань, яку отримав на початку XXI ст. від української митниці Національний музей України у числі іншого конфіскату, затриманого на кордоні. Серед них фото старшин кінного полку Чорних запорожців з членами родин (1919 р.). Перший вояк зліва одягнений в традиційний чорний однострій полку, а на другому зліва — поверх чорного жупана (бешмета) під портупею — товста черкеска зі світло-сірого вовняного сукна з нагрудними нашивками, які імітують газирі. Бешмет має не тільки світлу облямівку по верху та низу коміра-стійки, а й подвійну стрічку, що охоплює шию, опускаючись до пояса. Неперевершений ансамбль однострою завершують українська чорна папаха з чорним шликом і чорні штани бридж до високих хромових чобіт. Ця унікальна світлина — напевно єдина серед оприлюднених, що так яскраво демонструє уніформу чорношличників.

1-й Запорізький кінний полк ім. Костя Гордієнка також мав оригінальне поєднання кавказьких і українських елементів в однострої. Цей одяг створили самі годієнківці після захоплення полтавських складів з синім, чорним, світло- і темно-сірим сукном у квітні 1918 р. Оскільки, за словами колишнього командира полку генерал-хорунжого армії УНР В.М. Петріва, не було однострою, затвердженого Центральною Радою, в полку модернізували одяг реєстрового козацтва кінця XVII—XVIII ст. [14]. Принципово нова уніформа виглядала так: синій легкий жупан, прикрашений по краях золотим шнуром, чорні штани на зразок «бридж», звужені у колінах і широкі зверху (як традиційні українські). Замість шинелі — сіра черкеска, але довша, ніж у реєстрових козаків, яка обшивалася шнуром по краях манжету, на подолі і розрізі. На жупані з коміром-стійкою, обшитому тасьмою, розташовувалися газирі. Головний убір — чорні решетилівські шапки з різнокольоровими шликами, які відрізняли гордієнківців від кубанських козаків і надавали власного оригінального вигляду. Унікальність однострою підтверджують і архівні матеріали. Так в рукописі «Запоріжський корпус під керуванням полковника Натієва з 4 березня 1918 р. по 10 вересня 1918 р.» описується спільний банкет з німцями: «Появився полковник Петрів зі своїм ад'ютантом хорунжим Григорьєвим. Обидва вони в новесеньких довгих черкесках але на Український зразок» [15]. Суб'єктивним фактором, що вплинув на формування однострою з елементами кавказького національного одягу, можна, до певної міри, припустити те, що в той час Наказом Військової Офіції УНР Ч. 28 від 8 квітня 1918 р. [16] командантом Окремої Запорізької бригади Армії УНР був Олександр Натієв, за даними деяких дослідників аджарець [17], а по свідоцтву сучасників — осетин [18] за походженням. Цікавою в уніформологічному аспекті є світлина з книги Білона П. «Спогади» [19], де зображені офіцери 1-го Запоріжського авіазагону з прибулими до них представниками сусідів: 1-го Запорізького кінно-гайдамацького полку ім. К. Гордієнка — сотником Гончаровим і кінного дивізіону Чорних запорожців сотником Римським-Корсаковим [20]. Обидва одягнені у різнокольорові (темну та світлу) черкески з газирями і прямим вирізом до половини грудей, оздобленим світлим галуном. Довжина черкесок (до кісточок) притаманна кавалеристам і характерна для маргелів (народності Грузії). На світлині добре видно відрізний крій по талії у Римського-Корсакова і відсутність ременя. Незвичним є нововведення — наявність у обох кишень, чого не передбачалося у кавказькому одязі. Бешмети у старшин темні, оздоблені як й черкески світлим галуном. Папаха Гончарова більше нагадує «кубанку» з плоским верхом, а в його побратима вона з кокардою і традиційним шликом. Тобто однострій цих підрозділів хоча і схожий до кавказького вбрання, але відрізняється як і

від нього, так і між собою за кроєм, кольором, елементами і аксесуарами. Подібну уніформу можна побачити також на світлині «Старшини кінно-гайдамацького полку ім. К. Гордієнка» [21], зафіксовану у квітні 1918 р. біля панцирника «Швидкий» Окремої Запорізької дивізії.

Більш повне уявлення про уніформу запорожців дає ознайомлення зі світлиною, що надрукована у журналі «Літопис Червоної Калини» [22]. На офіцері (той, що сидить) Запорізького кінно-артилерійського дивізіону жупан по типу пошитих після захоплення Полтавських складів, кавказька бурка і українська мазепинка зі шликом, що затверджена у Запорізькій дивізії наказом від 25.08.1919 р. Старшина 3-го Гайдамацького полку (стоїть) одягнений у сіру черкеску з закатаними рукавами, 13-ма газирями на кожному боці і кавказьку довгу хутряну папаху з величезним шликом, має на стоячому комірі бешмета кольорові петлиці з емблемами — схрещеними шаблями. Представлені варіанти однострою демонструють творчі пошуки вояків УНР у створенні власного оригінального військового одягу, де ліричність черкески та мужність бурки не приховують приналежності до українського війська, яка підкреслена суто українським елементом вбрання — шликом на головному уборі, що під час визвольних змагань 1917—1920 рр. стає своєрідним державним символом в однострої [23]. Живописно закручені в обох на лобі оселедці, жупани і мазепинка роблять вигляд вояків бойовим, харизматичним, трохи екзотичним і одночасно неповторним. Світлини того часу демонструють ще один унікальний варіант однострою 3-го Гайдамацького полку: виключно український жупан з коміром-стійкою з темного шинельного сукна без будь-яких вирізів, з газирями, під широкий ремінь, який без заходу застібався на ґудзики [24].

Схожу до гордієнківців уніформу пошили вояки Володимир-Волинського бойового загону, які усі як один носили світло-сірі черкеські з газирями під широкий ремінь, чорні кавказькі бешмети на багатьох ґудзиках і сірі російські папахи періоду 1-ї Світової війни, але з українськими кокардами [25].

В науково-популярній літературі висловлюється думка, що уніформа куреня ім. Устима Кармелюка (ватажка українського повстання у Західній Україні у XVIII ст.) не є власною, а перейшла як численні подарунки від сусідів-запорожців, після зміни дис-



Іл. 4. Підхорунжий Армії УНР Поржі-Олексієнко Петро. ЦДКФФДА України ім. Г.С. Пшеничного. — Од. обл. 2-154235. Репродукція з фотодокумента Національного архіву Канади. — П-9072. 1917—1920 рр. Публікується вперше



Іл. 3. Павло Гарячий. Сотник. Командував 1-ю сотнею 1-го Гайдамацького кінного куреню ім. Кармелюка. Фото 1919 р. (в перших місяцях), м. Умань. ЦДКФФДА України ім. Г.С. Пшеничного. — А-83, П-82. Публікується вперше



Іл.5. Козак 1-го Гайдамацького куреня військ Центральної Ради в Одесі. Кін.1917р. Національний музей історії України. Фонди. Інв.№ ТКВ-11573/339/152

локації підрозділом з Кам'янець-Подільського на Харківщину у весні 1918 р. [26]. Але це твердження не є аксіомою. На світлині, де зображені командири підрозділів куреня В. Радченко, І. Троцький та П. Горячий в абсолютно однаковому однострої [27], видно, що крій уніформи, зокрема черкесок, кармелюкенців принципово відрізняється від «полтавських» (термін Я. Тинченка) полка К. Гордієнка, де черкеска та бешмет були як два різних види одягу. А от черкеска куреня пошита як традиційний український жупан, але з унікальною особливістю: в ньому поєднані одночасно два окремих елементи кавказького вбрання — черкеска та бешмет (два в одному). Докладно можна розглянути цей однострій й на окремому портретному фото сотника Павла Гарячого, командира 1-ї сотні куреня. Подібних зразків вбрання не представлено на жодній світлині з вояками-запорожцями, що дає змогу зробити висновок про наявність особливого раритетного варіанту української уніформи з кавказькими елементами.

Але, фактично, першими, хто започаткував перенесення гірських традицій в український однострій, стали частини і підрозділи «Червоних гайдамаків», вояки яких пристосовували газирі прямо на російські польові гімнастерки та українські жупани. Оригінальним у цьому костюмі було їх поєднання з національними елементами: папахами зі шликами та жовто-блакитними розетками і широкими теплими шароварами як захисного, так й червоного кольору [28]. Аналогічний одяг — гімнастерки з газирями і брунатно-червоні штани мали в той час деякі старшини Гайдамацького коша Слобідської України [29] і сам командир підрозділу отаман Омелян Волох, який, крім синьої черкески, носив «...червоні штани, чорну смушкову шапку з малиновим шликом і козацькі чоботи» [30]. Як головний убір гайдамаки використовували також кашкети з російською кокардою, під яку чіпляли жовто-блакитну стрічку.

Ще одним формуванням, що мало в одязі кавказькі елементи, була «Запорізька Січ» Ю. Божко у складі 3-х піхотних, бунчукового (штабного) та артилерійського куренів. Окремі командири «Січі» носили козацькі каптани особливого покрою, які нагадували старовинний, а також черкески, бурки та уніформу полку ім. К. Гордієнка [31]. Яскравим прикладом демонстрації цього однострою є отаман Олекса Козир-Зірка, що воював у складі «Запорізької Січі» [32]. Більшість козаків мала на папахах червоні шлики, а артилеристи, кулеметники і сам отаман Юхим Божко — чорні [33].

Тяжіння до «Кавказу» в уніформі спостерігається і в окремих особистостей, в основному з числа штабних офіцерів і вищого військового керівництва. З задоволенням носили: башлик — Симон Петлюра [34], бурку — генерал Г. Базильський [35] і ад'ютант Гетьмана П. Скоропадського Іван Полтавець-Остряниця [36], кубанську черкеску царського зразку з погонами — сам ясновельможний Гетьман, начальник його особистого конвою Микола Сахно-Устимович [37], міністр військових і морських справ в уряді Центральної Ради полковник О. Жуковський [38], старшина Окремої кінної дивізії Іван Цапко [39]. Підхорунжий Армії УНР Петро Поржі-Олексієнко в газирі вставляв справжні набої, на бешметі він мав петлиці зі знаками розрізнення, а на лівому рукаві вище ліктя — великий нашитий тризуб з жовтої шовкової тканини. Така масштабність не псувала позитивного враження від однострою, а шикарний оселедець та українська ко-

карда на світлій смушковій папасі створювали образ справжнього новітнього запорожця. Оригінальний однострій мав Михайло Середа [40], полковник, начальник штабу 1-ї пішої дивізії Дієвої армії УНР: традиційну з товстого вовняного сукна, кроєну як український жупан черкеску, під широкий ремінь, з газирями і облямівкою світлим галуном по вирізу, полах і обшлагах рукавів. Його чорний бешмет був зі світлими ґудзиками, кантом по розрізу і нижній частині коміру, а також вишитими орнаментом і рангами на високому (під підборіддя) комірі-стійці. Чорна смушкова папаха зі шликом і величезна козацька шабля завершували образ і творили враження суворого рішучого вояка, нащадка запорожців, і, одночасно, ліричної особистості. Січові стрільці УГА як елемент зимового однострою носили башлики [41], а бунчужний І. Солодчук мав на чорному комірі бешмета світлі літери «СС» з правого боку і ранги з лівого [42]. Однак, напевно найяскравішим і романтично-настроєвим поєднанням українських та кавказьких елементів в уніформі було поєднання вишиванки та черкески в Одеських гайдамаків [43].

Висновки: Під час національних змагань 1917—1920 рр. в українській армії було створено декілька зразків однострою, у яких творчо використовувалися елементи кавказького національного вбрання, причому ці різноманітні варіанти уніформи були пошиті в масовому масштабі і в них одягнені 1-й кінний полк Чорних запорожців, 1-й Запорізький кінний полк ім. Костя Гордієнка, 3-й Гайдамацький полк, курінь ім. У. Кармелюка, підрозділи «Червоних гайдамаків», Гайдамацького коша Слобідської України, 1-й Одеський гайдамацький курінь, Володимир-Волинський бойовий загін та ін. Оскільки за особливим кроєм черкесок, подібним до традиційних українських жупанів, поєднанням українських та кавказьких елементів, аксесуарів в одязі та оригінальною національною символікою ця уніформа набула неповторності, її сміливо можна віднести не тільки до надбань світової військової моди, а й до унікальних творів декоративно-ужиткового мистецтва.

1. *Шупляк Я.* Роля Українського козацтва в організації Кубанського козацького війська / Яків Шупляк // Українське козацтво. — Чикаго : неперіодичний орган Українського вільного козацтва. — 1975. — Ч. 1(31). — С. 22—24.
2. *Рыбин В.А.* Казачьи войска / В.А. Рыбин // Военно-исторический журнал. — 1990. — № 7. — С. 37—40.
3. Техническая библиотека Военно-Научного Комитета Центрального вещевого управления Министерства обороны Российской Федерации (ТБ ВНК ЦВУ МО РФ). Рисунки новому обмундированию Черноморского казачьего войска. Інв. № 300. — С. 1—5.
4. *Кибовский А.* Черноморские казаки в 1840-х гг. / Александр Кибовский // Цейтхауз. — 2002. — № 22 (№6). — С. 29—35.
5. *Рыбин В.А.* Казачьи войска. — С. 37—40.
6. *Дорошенко Д.* Історія України 1917—1923 рр. / Дмитро Дорошенко // Українська Гетьманська Держава 1918 року. — Т. 2. — К. : Темпора, 2002. — С. 55.
7. *Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII—XX вв. / Е.Н. Студенецкая. — М. : Наука, 1989. — 288 с.
8. *Федоров С.* Озброєні сили Війська Кубанського / Сергій Федоров // Літопис Червоної Калини (ілюстрований журнал історії та побуту). — Львів, 1933. — Ч. 1. — С. 4.
9. *Калоев Б.А.* Осетины: историко-этнографическое исследование / Б.А. Калоев. — М. : Наука, 2004. — 471 с.
10. *Вейс Г.* История культуры: Костюм. Украшения. Предметы быта. Вооружение. Храмы и жилища. Обычаи и нравы / Герман Вейс. — М. : Эксмо, 2002. — С. 268, 270.
11. *Дорошенко Д.* Історія України 1917—1923 рр. — С. 55—56.
12. *Дяченко П.* Чорні Запоріжці. Спомини командира 1-го кінного полку Чорних Запоріжців Армії УНР / Петро Дяченко. — К. : Стікс, 2010. — С. 35.
13. Там само. — С. 206.
14. *Петрів В.* Військово-історичні праці. Спомини / Всеволод Петрів. — К. : Поліграф книга, 2002. — С. 455—456.
15. Центральний Державний Архів вищих органів влади (ЦДАВОВ) України. — Ф. 4018 (Український національний музей-архів при Українському інституті громадознавства у Празі).
16. Там само. — Ф. 1076 (Накази Військового Міністра).
17. *Тинченко Я.* Офіцерський корпус Армії Української Народної Республіки (1917—1921) / Ярослав Тимченко. — К. : Темпора, 2007. — С. 293—294.
18. *Сулківський Б.* З історії формування 2-го Січового Запоріжського корпусу на південно-західному фронті в році 1917 (Спомини) / Борис Сулківський // Табор. — Варшава : Zakl. Graf. P. SZWEDE, 1927. — Ч. 4. — С. 75.
19. *Білон П.* Спогади / Петро Білон. — Ч. 1. — Пітсбург : Б.в., 1952. — 164 с.
20. *Харук А.* Крила України: Військово-повітряні сили України, 1917—1920 рр. / Андрій Харук. — К. : Темпора, 2008. — С. 26.
21. *Тинченко Я.* Новітні запорожці. Війська Центральної Ради, березень 1917 — квітень 1918 : науково-популярне видання / Ярослав Тинченко, художник Богдан Пірнач. — К. : Темпора, 2010. — С. 56—57.

22. Старшини Гайдамацького полку (світлина) // Літопис Червоної Калини (ілюстрований журнал історії та побуту). — Львів, 1930. — Ч. 5. — С. 12.
23. *Тинченко Я.* Армии Украины 1917—1920 гг. / Ярослав Тинченко. — (Серия «Униформа армий мира» / Библиотека журнала «Техника молодежи»). — М., 2002. — С. 20.
24. Національний музей історії України. Фонди. Інв. № ТКВ-11573/339/3. Два бійці (зліва та в центрі) 3-го Гайдамацького полку УНР та боєць кінно-гайдамацького ім. Костя Гордієнка полку. Квітень 1918 р.
25. Штаб «Володимир-Волинського бойового загону» (світлина) // Літопис Червоної Калини (ілюстрований журнал історії та побуту). — Львів, 1930. — Ч. 7—8. —С. 16.
26. *Тинченко Я.* Офіцерський корпус Армії Української Народної Республіки (1917—1921). — С. 17, 24.
27. Центральний Державний кіно-фото-фоно документів архів (ЦДКФФДА) України ім. Г.С. Пшеничного. Од. обл. 0-181829. Командири 1-го гайдамацького кінного куреня імені Устима Кармелюка (зліва направо): командир 2-ї сотні , підполковник Радченко Володимир, командир куреня полковник Троцький Ігор, командир 1-ї сотні, сотник Гарячий Павло. Репродукція з А-83, П-81. Умань, Київської губ., зима-весна 1919 р.
28. *Тинченко Я.* Новітні запорожці. Війська Центральної Ради, березень 1917 — квітень 1918. — С. 32.
29. Там само. — С. 29.
30. Старшини Гайдамацького полку (світлина). — С. 12.
31. Центральний Державний кіно-фото-фоно документів архів (ЦДКФФДА) України ім. Г.С. Пшеничного. — Од. обл. 181840.Отаман Божко зі своїм штабом. У 1-му ряду — професор Маковей О. (у цивільному). Репродукція з А-83, П-92, 1919 р.
32. Отаман Козир-Зірка (світлина) // Літопис Червоної Калини (ілюстрований журнал історії та побуту). — Львів, 1930. — Ч. 11. — С. 11.
33. *Криловецький І.* Мої спогади з часів збройної визвольної боротьби / Іван Криловецький // За Державність. Матеріали до історії Війська Українського. — Торонто: Українське воєнне-історичне товариство, 1964. — № 10. — С. 225.
34. Центральний Державний Архів вищих органів влади (ЦДАВОВ) України Ф. 3964 (Буда Сергій Олексійович (1869-1942) історик, журналіст, перекладач, науковий співробітник ВУАН).
35. Головний Отаман Симон Петлюра в оточенні членів уряду і вищого командного складу Армії після наради в Ялтушкові 7 листопаду 1920 р. (світлина) // За Державність. Матеріали до історії Війська Українського. — Каліш : Українське воєнно-історично товариство, 1936. — Зб. 6. — С. 16—17.
36. Центральний Державний кіно-фото-фоно документів архів (ЦДКФФДА) України ім. Г.С. Пшеничного. Од. обл. 2-68474. Свита Гетьмана Скоропадського. Репродукція. Праворуч Ів. Полтавець-Остряниця. У центрі М. Сахно-Устимович. 1918 р.
37. Там само. — Од. обл. 0-8491. Гетьман України Скоропадський П.П., посол Німеччини фон Мумм і посол Австро-Угорщини під час німецько-австрийської окупації України. Репродукція.
38. Там само. — Од. обл. 2-30028. Жуковський О., полковник, міністр воєнних і морських справ в уряді Центральної Ради. Репродукція.
39. *Дяченко П.* Чорні Запоріжці. Спомини командира 1-го кінного полку Чорних Запоріжців Армії УНР. — С. 365.
40. Отаман Середа, полк. Армії У.Н.Р., автор монографії « Отаманщина» (світлина) // Літопис Червоної Калини (ілюстрований журнал історії та побуту). — Львів, 1930. — Ч. 1. — С. 11.
41. С.С. на відвідинах в Станіславові зимою 1919 р. (світлина) // Золоті ворота. Історія Січових стрільців в 1917—1919. — Львів : Червона калина, 1937. — С. 168—169.
42. *Бунчужний І.* Солодчук (світлина) // Золоті ворота. Історія Січових стрільців в 1917-1919. — Львів : Червона калина, 1937. — С. 224—225.
43. Національний музей історії України. — Фонди. — Інв. № ТКВ-11573/339/152. Козак 1-го Гайдамацького куреня військ Центральної Ради в Одесі. Кінець 1917 р.

Tetyana Yurova

ON ELEMENTS OF CAUCASIAN NATIONAL COSTUME IN UKRAINIAN MILITARY UNIFORM OF XX c

This article brings investigation and analyses of Ukrainian soldiers' creative approaches to a problem of military uniform as well as different variants in connections of Ukrainian and Caucasian national costume features in Ukrainian uniform, the usage of attributes, accessories, and elements of Caucasian folk clothes, an original approach to modeling and designing of «Cherkeskas» (Chircassian battle-dresses) during the national revolution of XX c.

Keywords: Military clothes, uniform, the military form, a Chircassian, beshmet, arhaluk, bashlyk, felt cloak, papakha, harmony, colour gamut, a composition, national traditions.

Татьяна Юрова

ЭЛЕМЕНТЫ КАВКАЗСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО КОСТЮМА В УКРАИНСКОЙ ВОЕННОЙ ФОРМЕ XX ст.

В статье исследуются и анализируются творческие подходы украинских воинов к созданию формы, различные варианты соединения особенностей украинского и кавказского национальных костюмов в униформе, использование атрибутов, аксессуаров и элементов кавказкой народной одежды, оригинальные подходы к моделированию и конструированию черкесок в период национальной революции XX ст.

Ключевые слова: Военная одежда, униформа, обмундирование, военная форма, черкеска, бешмет, архалук, башлык, бурка, папаха, гармония, цветовая гамма, композиция, национальные традиции.



Андрій КОРНЄВ

КОЗАЦЬКИЙ ГУМОР ТА ДОБА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО У ЛІТОПИСУ ГРИГОРІЯ ГРАБЯНКИ

У статті висвітлюється роль та місце гумору у героїчній боротьбі українського народу на прикладі «козацького літопису» Григорія Грабянки.

Ключові слова: український народний гумор, українське козацтво, літопис Григорія Грабянки.

В українців є примовка про те, що коли народ плаче від утисків, то він ще в змозі терпіти, але коли починає сміятися, це означає, що терпець урвався і гнобителі повинні стерегтися близького народного гніву. Дійсно, роль сміху як «засобу» від страху та пригнічення, як своєрідної «зброї» у боротьбі за свої права добре відома фольклористам та етнографам, літературознавцям та культурологам, історикам та психологам. Яскраві приклади саме такого сміху подаються у визначній письмовій пам'ятці часів козаччини — Літописі полковника Григорія Грабянки. Більшість подібних прикладів міститься саме в частині, присвяченій повстанню під проводом Богдана Хмельницького.

Описуючи перше велике зіткнення з польськими силами під Жовтими Водами, автор літопису наводить промову, яку ніби виголосив Хмельницький перед своїм військом напередодні битви. Розуміючи необхідність підняти бойовий дух козаків, Богдан застосовує прийом жартівливого «приниження» ворогів, натякаючи на їх карнавальність: «...Не лякайтеся пихатої сили ляхів, не бійтеся хижості та страховиськ з шкір леопардових та з пір'я страусового...» [1].

Одразу відчувається близькість цього фрагменту промови до поширеного прислів'я «не такий страшний чорт, як його малюють», і в той же час Хмельницький виказує досвід і обізнаність у людській психології, як ворогів, так і своїх побратимів. Блискуча польська кіннота, в тому числі «крилаті гусари», могли навести страх своїми бойовими строями та зухвалим виглядом, тому так важливо було витримати перший не тільки військовий але й психологічний тиск. Висміювання противника — один з досить дійових прийомів у подібних ситуаціях. Між іншим, це розуміли і супротивники. Так М. Потоцький в битві біля Корсуня також підіймав дух польських вояків, закликаючи не «уподобитися переполоханим вівцям і стати здобиччю звіреві-супротивнику» [2]. Однак, як відомо, перемога під Жовтими Водами дісталася українцям, з низки вдалих військових операцій Богдана Хмельницького.

Описуючи початок Корсунської битви, Грабянка у дусі народного гумору зауважує: «У вівторок *у гості до ляхів* (А. К.) наспіли і козаки з татарами» [3]. Цікавим також є другорядний, здавалося б, епізод, про те, як до початку бою, оскільки поляки знаходились в окопах та й їх було більше, козаки вийшли

на пагорб і почали викликати тих на двобій [4]. Подібне викликання мало на меті роз'ярити супротивника, вивести його з рівноваги, заставити діяти необережно, тому ще з давнини для цього використовували погрози, лайки, глузливі вислови.

26 травня під час Корсунської битви поляки знову зазнали поразки, в полон потрапили командувачі коронного війська, 80 значних шляхтичів, 127 офіцерів, більше 8 тис. жовнірів [5]. Хоча в бою один з керівників польського війська Миколай Потоцький показав себе вправним воякою, бився як простий жовнір, і тільки міцний шолом захистив його життя від козацької шаблі, він таки зазнав дошкульних порівнянь із боку козацької маси. Про це писав польський анонім кінця XVII ст.: «…Яке посміховисько чинило козацтво, хлопство з коронного гетьмана, як соромили, вигукуючи: «А що, пане гетьмане ляцький, що ж ти, великий боярин, ти знаєш як воювати, ах пане гетьмане, милостивий пане, чи ж то накажеш гетьмана Хмельницького на палю вбивати…ах, найясніший гетьмане ляцький, іди до Криму, дурню…» [6]. Глуми над зарозумілою шляхтою та їх головним ватажком відтворені і в думі про Корсунську битву [7]:

«А тепер не зумієш ти з нами,
козаками, воювати
І житньої соломахи з тузлуком уплітати.
Хіба велю тебе до рук кримському хану дати,
Щоб навчили тебе кримські нагаї
сирої кобилини жувати!»

Повернемось до перебігу відомих подій у викладенні Грабянки. Нове польське ополчення, набране після поразки під Корсунем у вересні 1648 р., підійшло до р. Пиляви під командуванням аж трьох «регіментарів», тобто командувачів. Поляки ще не цілком усвідомили всю відповідальність ситуації та силу об'єднаного українсько-татарського війська. Великий обоз, який потягла за собою вельможна шляхта, заважав маневрувати, в рядах полководців не було єдності. Безпечний та неоглядний образ шляхти постає в історичних описах, народних думах та піснях. Грабянка так описує пихате панство: в них Господь «забрав розум», бо вони хизувалися одежею і багатством «й гадки не мали, що поміняють у козаків те дороге вбрання на гуні та рядна...» [8].

Як і у випадку під Корсунем ми зустрічаємо епізод викликання на двобій дошкульними жартами. Коли під Пилявцями поляки два дні відсиджувалися у таборі, козаки виманювали їх на ґерць. Особливо відзначився уманський полковник Ганжа, що «кучеряво лаючись, кільканадцять супротивників польських на вічний сон поклав, а потім і сам, коли був п'яний, і до зухвальства недбалий, від руки волошина загинув...» [9].

Битву під Пилявцями часто вважають швидкою та легкою. Насправді вона продовжувалася три дні, і спочатку польські сили переважали козацькі, але, після запеклої боротьби, в польському таборі почалася паніка, яка перейшла в повальну втечу, перш за все, саме польських командуючих. Опис поразки і втечі в літописі повністю витриманий в дусі народного гумору: «Козаків тільки за слуг та дворових маючи, і без ліку при собі тримаючи, вони думали і в битві їх посрамити та на вічні часи скорити; а натомість, сіромахи, у татар опинились, а ті ж, що разом з гетьманами зуміли втікти, то тільки час від часу засапаних румаків з-під сідел звільняючи та з обличчя піт утираючи і серце, що від страху тяжко бухало, тамуючи, чимдуж на Гданськ поспішали, надію маючи на кораблях нову вітчизну шукати» [10]. Пилявці фактично відкрили шлях до Польщі, однак гетьман та старшини не мали намірів зруйнування Речі Посполитої. Вони домагалися від польської та литовської еліт визнання України-Руси третьою рівноправною складовою Речі Посполитої. Можливо тому Хмельницький не став розвивати наступ, а взяв в облогу Львів. Ймовірно, гетьман Хмельницький із самого початку облоги мав на думці не розорення Львова, а виплату контрибуції мешканцями міста.

Отримавши звістку про обрання Яна-Казимира королем, Хмельницький повертається до центральної України та з тріумфом входить до Києва. Переважна більшість вітчизняних дослідників Хмельниччини вважає, що саме зустріч гетьмана як «нового Мойсея» починає нову еру в житті Богдана. Народ бачив у його особі визволителя, могутнього володаря, захисника православної віри.

Свою нову політичну програму, що збігалася з надіями українського народу, Хмельницький виголосив перед комісарами Казимира у Переяславі 23 лютого, усвідомивши, що поляки не визнають українців рівними собі: «Визволю з лядської неволі руський народ увесь! Попереду воював я за свою шкоду і кривду, тепер воюватиму за нашу право-

славну віру… За границю не піду, на турчина й татарина шаблі не підійму! Досить тепер маю на Україні, на Поділлі й Волині…Не стане мені на Україні нога ні одного князя або шляхетки… Малий я і незначний чоловік, але з волі Божої став самовладцем і самодержцем руським» [11].

У Грабянки ця промова гетьмана суттєво прикрашена зразками козацького гумору. Хмельницький ніби обіцяв виганяти ляхів нагайкою не лише за Сяном і Віслою, а й за горами, «бо ви, нинішні ляхи, не маєте нічого спільного з колишніми кавалерами, а скоріше зайцями стали, на мавп скидаєтесь, тільки й умієте що говорити та втікати» [12].

Спроби голови польської делегації Адама Киселя, відомого своїми поміркованими поглядами щодо козацтва, примирити ворогуючі сторони, не увінчалися успіхом. Розпочинається підготовка до нової військової кампанії. Польський уряд оголосив «посполите рушення», тобто загальну мобілізацію шляхти; на допомогу Хмельницькому підійшов кримський хан Іслам-Гірей [13]. До козацького війська стали масово приєднуватися представники різних соціальних станів. Сучасні українські дослідники навіть визнали цей відповідальний момент початком народної революції [14].

Грабянка ущипливо додає, що напередодні по корчмах поляки «тільки війною і клекотали і за чаркою самого Олександра Македонського побивали», хоча насправді навіть найсміливіші тремтіли від звістки про наближення Хмельницького з татарами [15].

Бойові дії розпочалися облогою козацько-татарським військом польського табору під Збаражем та міста Зборів, яке утримував Ярема Вишневецький. Вкотре польським військам доводилося боронитися в скрутній ситуації. У Зборові не вистачало харчів, розпочався голод. Про це згадує сатирична народна пісня «Ой що та хижка» [16]:

«Під тою хижкою
Пани сиділи...
Пани сиділи,
Собак лупили...
Ножі поламали,
Зубами тягали...»

Порівняємо з описом поляків у Грабянки: «...Йшли нужденні, худі, схожі на мертву скотину, або як потойбічні привиди. Ледве переставляючи ноги, під вітром качались, хто тримався за кінські стремена, хто за хвіст, вони не помишляли вже про труд люду убогого, не помишляли про курей, гусей, качок, про хату чи м'ясо, а спрагли ковтка води чистої та шматочка хліба. Отак усмирив їх Господь, підданих на ноги поставивши, а гордих на землю повернувши» [17].

Потерпаючи від тортувань облоги, колись горда шляхта була вимушена ще й вислухувати козацькі лайки та образи: «Оце ж вам, ляхи, і очкове, і рогове, і аренда, і ставищизна, і панщина, і пересуди, і сухомельщина. Доки ви ще будете кунтуші в окопах марати? Вже ж ми взяли їх, та й ви самі навіть татарам у ясир непридатні, а все ж тримаєтесь. Ну так слухайте ж, як зграйно козаки вам у дудку заграли!» [18].

На допомогу полякам вирушило нове військо на чолі з самим королем Яном-Казимиром. У середині серпня 1649 р. Хмельницький швидким маршем наблизився до Зборова і зненацька напав на польське військо. Зборівська битва досить яскраво змальована у багатьох дослідженнях. Більшість істориків вважає втрачену перемогу результатом зрадницької політики татар. Зараз, коли відома значна кількість документів, зокрема польських джерел, позиція хана Іслам-Гірея остаточно з'ясована, йому не була потрібна нова українська держава на кордонах Криму. Тому він домовився з королем і, можливо, навіть попередив про свої дії Хмельницького. З приводу переговорів короля з султаном літопис Грабянки повідомляє з ледь прихованим сарказмом: «Непогано і красно, як брати рідні, жити вкупочці» [19].

Не дивлячись на таке підступне «викрадення» перемоги, Зборівсько-Збаражські події осмислювалися як нова демонстрація народної сили та прагнення йти до кінця у боротьбі за волю. На ці події відгукнулися своїми віршами і українські «школяри», яких також було чимало у козацькому війську [20]:

«Над ляхами верх вдалось взять Україні,
Їхніх голів під Збаражем не злічить і нині.
Злічить хіба той, кому довелось там бути,
Де найбільший пан мусив голову положити.
Ну що ж, хай слуги та військо грошове
Запам'ятають весілля Зборове».

Цікаво, що поряд Грабянка наводить і польський віршований памфлет, скоріше за все створений у колах, опозиційних до королівської влади. Мотиви і навіть сама мова цієї сатири дуже нагадує український варіант [21]:

«Змінив король стан, тільки не фортуну,
Приніс звідти смерть, не єдину труну.
Зна вітчизна нині сил твоїх блаженство,
Ось тепер і маєш буйне королівство».

Уклавши сепаратний договір із Польщею, татари отримали дозвіл брати ясир на землях «польської корони», тобто на теренах України. Поставлений у скрутні умови, Богдан Хмельницький нічого не міг заподіяти проти цього пункту. За словами М. Грушевського, «…по Україні пішла чутка, що то Хмельницький дозволив Орді брати людей» [22].

Крім того, відповідно до Зборівських угод, до України мали повернутися польські пани, щоб знову отримати свої маєтки разом із селянами. Останні не хотіли коритися, вважаючи себе козаками, тобто вільними. Хмельницький часто наштовхувався на подібні настрої і в деяких випадках був вимушений карати селян за явну непокору. Двічі повставало і Запорожжя, козаки висували своїх гетьманів, яких Хмельницький скарав на горло [23].

Утрачаючи довіру народу після підписання Зборівських угод, Хмельницький намагався бодай підтримати віру у продовження боротьби. У цій ситуації був задуманий і здійснений Молдавський похід, який давав можливість відновити змагання з Польщею, формально не порушуючи угоди. Справа в тому, що родичем молдавського господаря (правителя) Василя Лупула був один з активних супротивників Хмельницького, знатний шляхтич Ян Радзивілл, певні інтереси в Молдавії мав і М. Потоцький, тому військові дії проти молдавського господаря сприймалися в народі як похід проти ненависних польських можновладців. Початок війни з Лупулом виявився вдалим, Хмельницький зненацька з'явився під Яссами і захопив місто. Молдавський господар утік до монастиря і погодився на всі умови Хмельницького.

У зв'язку з цим літописець подає лист М. Потоцького до В. Лупула, коли молдавський господар ніби просив у поляків допомоги від Хмельницького: «Ти що ж не знаєш, що він (Хмельницький) і мені добре дався взнаки? Це ж він мого сина і його військо геть до єдиного чоловіка знищив. А незабаром і мене самого разом з польним гетьманом полонив та мало з світу білого не зігнав. Тиждень на гарматі протримавши, обох нас Тугай-бею в неволю подарував… Та й потім щастя більше йому, аніж полякам слугувало!» [24].

В основі цього листування знаходяться народні перекази, а можливо й відгомін пісенного фольклору, зокрема відомої думи про Молдавський похід, в якому листування між Лупулом та Потоцьким становить один з центральних сюжетів. Спочатку В. Лупул чомусь звертається до польського шляхтича, з «козацькими інтонаціями» дорікаючи за бездіяльність [25]:

«Гетьмане Потоцький,
Що в тебе розум жіноцький!
Ти за дорогими напилками-бенкетами уганяєш —
Чом ти Хмельницького не єднаєш?»

І отримує відповідь [26]:

«Бо дався мені Хмельницький гаразд-добре знати:
У первій войні —
На Жовтій Воді…
Трьох синів моїх живцем узяв,
Турському салтану в подарунку одіслав,
Мене Йвана Потоцького,
Короля польського,
Три дні на прикові край пушки держав,
Ані пить мені, а ні їсти не дав…»

Народні перекази та пісенний епос, хоча припускаються помилок в конкретних деталях, в цілому правдиво передають ситуацію. Миколай Потоцький та його син потрапили у полон ще в Корсунській битві і були передані союзним Хмельницькому татарам. На момент Молдавського походу старший Потоцький за викуп якраз звільнився від полону і знов опинився на посаді коронного гетьмана. Зв'язаний умовами Зборівського договору, він не надав допомоги Лупулу. Ось звідки і в Грабянки постає цей епізод, у гумористичному забарвленні, обумовленому фольклорною розробкою сюжету з листуванням.

І ще одна шляхетська родина постійно виринає у подіях доби Хмельницького. Це Калиновські — відомі магнати, які мали значні земельні володіння в Україні і приймали активну участь у боротьбі проти Богдана Хмельницького. Епізод, який можна віднести до погрозливо-сатиричної дії, стосується своєрідного «дарунку», що його за наказом Богдана Хмельницького, відсилають одному з Калиновських — острижений кінь, з гриви і хвоста якого зсукали мотузку. «Жарт» досить жорстокий, однак зрозумілий, враховуючи усе лихо та кривди, заподіяні Калиновськими українському народові [27].

Цей останній епізод в літописі Грабянки відноситься до «сміхової культури» доби Хмельницького. Сміх погрозливий, саркастичний, інколи навіть злостивий по відношенню до непримиренних ворогів, і бадьорий, надихаючий на нові перемоги, для своїх. Характерний для часів мілітарних, який веде своє коріння з далекої архаїки. Комплексні дослідження цього сміху у його розвитку та ролі в українській культурі ще попереду.

1. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. — К. : Знання, 1992. — С. 41.
2. Там само.
3. Там само. — С. 42.
4. Там само.
5. *Субтельний О.* Україна: історія / О. Субтельний. — К. : Либідь, 1991. — С. 120.
6. *Смолій В.А.*. Богдан Хмельницький (Соціально-політичний портрет) / В.А. Смолій, В.С. Степанков — К. : Либідь, 1993. — С. 88.
7. Українські народні думи та історичні пісні. — К. : Вид-во АН УРСР, 1955. — С. 102.
8. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. — С. 46.
9. Там само. — С. 47.
10. Там само. — С. 49.
11. *Грушевський М.* Ілюстрована історія України / Михайло Грушевський. — К. : Наукова думка, 1992. — С. 283.
12. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. — С. 52.
13. *Дорошенко Д.* Нарис історії України / Д. Дорошенко. — Т. 2. — К.: Глобус, 1992. — С. 21-22.
14. *Полонська-Василенко Н.* Історія України / Н. Полонська-Василенко. — Т. 2. — К. : Либідь, 1995. — С. 16.
15. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. — С. 56.
16. Українські народні думи та історичні пісні. — С. 108.
17. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. — С. 64.
18. Там само. — С. 58.
19. Там само. — С. 64.
20. Там само. — С. 63.
21. Там само. — С. 64.
22. *Грушевський М.* Ілюстрована історія України. — С. 287.
23. *Яворницький Д.* Історія запорізьких козаків / Д. Яворницький : у 3 т. — Т. 2. — К. : Наукова думка, 1990. — С. 185.
24. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. — С. 67—68.
25. *Антонович В.* Исторические песни малорусского народа / В. Антонович, М. Драгоманов. — Т. 2. — К. : Типограф. М.П. Фрица, 1875. — С. 103.
26. Українські народні думи та історичні пісні. — С. 122—123.
27. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. — С. 86.

Andriy Kornev

ON COSSACK HUMOUR AND KHMELNYTSKY'S ERA IN HRYHORII HRABYANKA'S CHRONICLES

The article is devoted to role and place of humour in heroic struggle of the Ukrainian people exemplified by Hryhorii Hrabyanka's Chronicles.

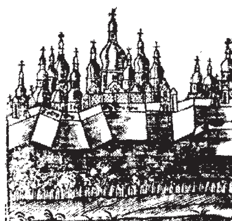
Keywords: Ukrainian folk humour, Ukrainian Cossacks, annals by Hryhorii Hrabyanka.

Андрей Корнев

КАЗАЧИЙ ЮМОР И ЭПОХА ХМЕЛЬНИЦКОГО В ЛЕТОПИСИ ГРИГОРИЯ ГРАБЯНКИ

В статье показана роль и место юмора в героической борьбе украинского народа на примере «Казачьей летописи» Григория Грабянки.

Ключевые слова: украинский народный юмор, украинское казачество, летопись Григория Грабянки.



Публікації

Галина ГОЛУБЕЦЬ

ПРОФЕСІЙНИЙ ТАНДЕМ

Стаття присвячена виходу в світ науково-художнього видання «Збірка кераміки П. Лининського». Автор цього дослідження Г. Івашків аналізує українську кераміку, зібрану, реставровану і реконструйовану П. Лининським впродовж 40 років. Колекцію становлять кахлі XIV—XVIII ст., кераміка археологічних культур, вироби декоративного і ужиткового характеру XIV—XX ст. з відомих керамічних центрів України, а також фрагменти кахель і посуду, які неможливо реконструювати.

Ключові слова: українська кераміка, колекція, Петро Лининський, кахлі, посуд, реставрація.

З березня 2011 р. в актовому залі Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України (МЕХП ІН НАНУ) відбулася презентація науково-мистецького видання «Збірка кераміки Петра Лининського», яке вийшло в світ у серії «Українські колекціонери». Автором цього ґрунтовного дослідження колекції української кераміки, яку впродовж сорока років збирав, реставрував і реконструював Петро Лининський (1920—2003), є кандидат мистецтвознавства, старший науковий співробітник МЕХП ІН НАНУ Галина Івашків.

До збірки входять кахлі XIV—XVIII ст., кераміка археологічних культур, вироби декоративно-ужиткового характеру XIV—XX ст. із відомих гончарних центрів України, а також фрагменти кахель та посуду, які не піддаються реконструкції. У виданні автор скрупульозно висвітлила сторінки біографії митця, на численних життєвих прикладах простежила особливості рис характеру та духовну спорідненість Петра Лининського і Дмитра Яворницького, проаналізувала збирацьку і творчу діяльність П. Лининського. Вагомо збагачують книгу спогади рідних, друзів та колег майстра, численні світлини, які наочно відтворюють різні етапи життя та творчості митця. Презентація книги логічно перейшла у вечір пам'яті чи спогадів, присвячений 90-літтю з дня народження збирача кераміки, реставратора і митця Петра Лининського, який вів директор ІН НАНУ, академік НАН України Степан Павлюк.

Урочиста академія ледь умістила всіх бажаючих, адже багато хто знав і шанував пана Петра. Щоб засвідчити свою любов і пошану, захоплення і вдячність життям і працею майстра прийшло багато людей різних поколінь зі Львова, Коломиї, Самбора та Києва. На вечорі пам'яті про Великого українця були присутні народна артистка України Ніна Матвієнко та її чоловік — директор Українського центру народної культури «Музей Івана Гончара» — Петро Гончар.

Про дружбу зі своїм старшим товаришем згадав відомий львівський письменник Роман Іваничук. Спогадами про спільну працю у Львівському державному музеї українського мистецтва (тепер — Національний музей у Львові ім. А. Шептицького), експедиційні виїзди та високу професійну діяльність П. Лининського поділилися Раїса Захарчук-Чугай, Борис Возницький та Микола Моздир. Любомир Сеник і Тарас Лозинський говорили про П. Лининського як львівського характерника, людину незвичайного духовного гарту, невтомну й само-

віддану в праці, зі стійким характером та вірністю національній ідеї. Заступник голови Львівської міської ради Василь Косів акцентував на спільній участі міської ради у виданні презентованої книжки, адже її проект минулого року став переможцем конкурсу на підтримку україномовного видання. В. Косів зазначив, що в особі автора книги — Г. Івашків — він бачить глибокого дослідника щедрого дарунку П. Лининського. Онука П. Лининського Христинка подякувала всім за гідне пошанування її дідуся.

Насамкінець виступила Галина Івашків, яка у своєму слові відтворила основні етапи співпраці зі збирачем кераміки, згадала найяскравіші моменти свого трирічного спілкування з П. Лининським, зокрема знайомство, розмови про кераміку, реставраційні здобутки майстра, схарактеризувала високі людські якості митця, висловила слова вдячності всім, хто спричинився до видання цієї книги.

Кожен творець, професійний художник чи народний майстер, свідомо чи підсвідомо мріє, сподівається та потребує того, щоб його натхненний доробок душі, серця і рук помітили, професійно проаналізували фахівці, щоб він, врешті, зміг залишити достойний слід у вибраній царині діяльності. Це особливо виразно видно тоді, коли йдеться про працю всього життя, щоденну, самовіддану і, на перший погляд, не надто помітну.

Збирач «глиняних скарбів», реставратор і митець Петро Лининський завжди був знаний як великий шанувальник і продовжувач народних традицій. Завдяки йому реставровано та реконструйовано сотні керамічних виробів, які з черепків перетворилися на справжні твори мистецтва. Особистість митця, як і його творчість — щедрі та багатогранні. Щоб зрозуміти їх, ретельно вивчити та проаналізувати, необхідні неабиякі знання, досвід, професіоналізм, щире зацікавлення і вболівання за долю народного мистецтва. Щасливим є випадок, коли емоційне сприйняття і професійні погляди, розуміння важливого значення вікових надбань українського мистецтва, турбота про його збереження і популяризацію однаковою мірою хвилюють художника і дослідника його праці. Волею долі ученим-фахівцем та експертом унікальної колекції глиняних виробів П. Лининського стала Галина Івашків.

Вона познайомилась із П. Лининським у 1999 р. на виставці «Давні кахлі Галичини», яка експонувалася у Львівській картинній галереї (нині — Львівська національна галерея мистецтв) та представляла частину колекції відомого художника та реставратора. Саме тоді відбулася перша довірлива, захоплююча розмова про його унікальну приватну збірку глиняних виробів та гончарство загалом. Г. Івашків на той час уже мала досвід безпосередньої праці з музейними пам'ятками гончарного ремесла: з 1993 р. вона була охоронцем фонду народної кераміки, який налічує понад 11 тис. виробів, неодноразовим учасником експедицій, куратором виставок, автором багатьох наукових публікацій. Завдяки її ініціативі, організаторській та кураторській праці 1998 р. відбулася велика виставка творів Олекси Бахматюка, зібрана з музеїв і приватних збірок Львова. Перше знайомство з колекціонерами, їхня довіра і визнання професійного рівня стали запорукою подальшої співпраці, вселили впевненість і бажання реалізувати нові плани.





Коли було вирішено, що унікальну збірку давніх пам'яток кераміки П. Лининський подарує МЕХП ІН НАНУ, розпочався новий етап плідної співпраці збирача і дослідниці. Від 25 липня 2000 р., коли було зроблено опис першого предмета, тривала півторарічна майже щоденна робота ученої у садибі реставратора в Брюховичах. Вимогливий до себе, як і до інших (а тим більше до майбутнього хранителя і дослідника







своєї збірки), П. Лининський уважно приглядався і вивчав керамолога, адже для нього дуже важливо було, хто буде надалі опікуватися «дітищем» всього його життя. Ретельно записувалася інформація-коментар колекціонера — яким чином він збирав експонати, з ким їздив і де знаходив їх, як тривала реконструкція тощо. Кожна пам'ятка отримувала свою просту чи інтригуючу історію. Навпроти окремих предметів ставились примітки «в роботі», які означали, що саме ці глиняні пам'ятки планувалося реставрувати чи реконструювати. У процесі наполегливої праці формувалася атмосфера довіри і взаємоповаги.

Під час довгих і цікавих бесід, диспутів (бо інколи робочий день тривав до восьмої-дев'ятої години вечора), відбувалося взаємозбагачення двох особистостей. Як справжній учений, втомлена, але щоразу захоплено пізнанням нового, Г. Івашків полишала гостинний дім П. Лининського. Коли ми з нею разом були в гостях у колекціонера, в день св. Петра і Павла, я звернула увагу на мудрі і щирі, з хитринкою, очі пана Петра. Він захопливо розповідав нам історії-бувальщини, пересипаючи свої оповіді жартами, провокував до суперечок, прислухався до фахових пропозицій дослідниці, у руки якої свідомо віддавав надбання та захоплення усього свого життя.

Небувала працездатність, терплячість, висока кваліфікація, азарт, вболівання за довершення розпочатої роботи — саме ці риси об'єднали колекціонера і дослідницю. Разом з тим вони не раз полемізували, сперечалися щодо датування тієї чи іншої пам'ятки. Г. Івашків нерідко була свідком того, як П. Лининський по кілька разів повертався до процесу реконструкції кахлі чи горщика, доки не отримував необхідного результату. 16 жовтня 2000 р. відомий збирач кераміки склав офіційний документ про те, що свою збірку він заповідає Музеєві етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України. Відтак, щоденна праця над тимчасовими робочими списками-описами окремих предметів поступово переросла у складання актів прийому, які підписали 25 грудня 2001 року.

Далі розпочалася підготовка до експонування частини збірки в залі музею, що було зазначено в одному з пунктів заповіту — там йшлося про створення постійно діючої виставки — «Давні кахлі Галичини: від витоків до XVIII ст.». Зауважу, що паралельно з розробкою експозиційного плану відбувався й ремонт залу, де мала бути сформована виставка. Щиро вболіваючи за кінцевий результат, Г. Івашків пильно стежила й за ним.

Підхід до побудови виставки був дуже серйозним, адже дослідниця усвідомлювала відповідальність перед колекціонером, прагнула максимально ефективно втілити в життя його побажання. В результаті неодноразових обговорень поступово вимальовувалася основна лінія експозиції, визначалися предмети (із більш ніж 1300), які повинні були обов'язково ввійти в експозиційну групу. Бралася до уваги кожна дрібниця: від порядку розташування окремих пам'яток до висоти розміщення планшетів та відповідного освітлення. У ході побудови виставки П. Лининський нерідко доопрацьовував пам'ятки, тобто здійснював додаткову реставрацію.

Невідомо хто більше хвилювався напередодні відкриття експозиції — відомий збирач народної кераміки чи сама пані Галина. Адже вони мали скласти іспит перед досвідченими фахівцями і шанувальниками мистецтва. До того ж, у Г. Івашків був подвійний іспит — вона звітувала і перед самим П. Лининським про свою працю. Докладені зусилля не пропали марно — перше враження пана Петра перевершило усі сподівання. Задоволення і радість в очах «метра», зворушливі, щирі слова подяки розтопили напругу очікування «вердикту».

Титанічна багатолітня праця колекціонера, реставратора і художника П. Лининського та велика праця Г. Івашків для її увічнення завершилися 17 січня 2002 р. урочистим відкриттям постійної експозиції в одному із залів музею (пл. Ринок, 10). Значимість цієї події підтвердили слова голови Ради директорів львівських музеїв, директора Львівської національної галереї мистецтв, Героя України — Бориса Возницького. Він зазначив, що збірка кераміки Петра Лининського тепер ніколи не загине, а буде вічно зберігатися в одному з найкращих музеїв України. Заступник директора Інституту народознавства з музейної роботи Роман Чмелик, маючи на увазі Г. Івашків, запевнив, що охороняти та опрацьовувати цю збірку буде висококваліфікований науковий працівник [1].

Робота з П. Лининським, його неоціненним даром стала стимулом для подальшої наукової праці. Наступним етапом фундаментального процесу вивчення народної кераміки став захист кандидатської дисертації Г. Івашків, а згодом, у 2007 р., поява її ґрунтовного монографічного дослідження «Декор української народної кераміки XVI — першої половини XX століть». У цьому ж році світ побачив і прекрасно ілюстрований альбом «Василь Шостопалець і кераміка Сокаля» — перше цілісне видання, в якому Г. Івашків розкрила творчість відомого гончаря зі Сокаля та його сучасників.

Упродовж восьми років гостинну залу зі збіркою кераміки П. Лининського відвідали тисячі шанувальників мистецтва. У книзі відгуків вони залишають слова вдячності за зібрані, збережені та науково опрацьовані давні пам'ятки. Унікальна експозиція сприяє популяризації неповторних шедеврів мистецтва народної кераміки, гуртуванню зусиль усіх тих, кому не байдужа доля нашого національного надбання.

Вихід у світ науково-мистецького видання «Збірка кераміки Петра Лининського» є ще одним вагомим кроком на цьому шляху. Г. Івашків зазначає, що високомистецькі керамічні твори, які подарував майстер, — це «величні та вічні «глиняні пам'ятники», свідки нашої історії» [2]. Але є ще Пам'ять, закарбована у слові. Саме таким достойним і вагомим друкованим «пам'ятником» про велику Людину, невтомного збирача та реставратора, талановитого митця і великого патріота України Петра Лининського стало це прекрасне видання, зроблене з почуттям великої любові, шани та вдячності.

1. *Івашків Г.* Жива книга кахельного ремесла / Галина Івашків // Український керамологічний журнал. — 2002. — № 3. — С. 37.
2. *Івашків Г.* Збірка кераміки Петра Лининського / Галина Івашків. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2010. — С. 20.

Halina Holubets

PROFESSIONAL TANDEM

The article is devoted to a recently published scientific and artistic edition «P. Linysky's collection of ceramics» by Halyna Ivashkiv. The author has brought thorough analysis Ukrainian ceramic artifacts found, collected, restored and reconstructed by Petro Linynsky through his 40 years-long passionate collectorship. The collection comprises stove tiles of 14—18th cc., ceramic objects of archaeological cultures, decorative and applied art-works by famous Ukrainian ceramic centers of 14—20th cc, as well as fragments of tiles and crockery which are not restorable.

Keywords: Ukrainian ceramics, Petro Linynsky, ceramic tiles, collection.

Галина Голубец

ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЙ ТАНДЕМ

Статья посвящена выходу в свет научно-художественного издания «Собрание керамики П. Лининского». Автор этого иссследования Г. Ивашкив анализирует украинскую керамику, собранную, реставрированную и реконструированную П. Лининским на протяжении 40 лет. Коллекцию составляют изразцы XIV—XVIII вв., керамика археологических культур, изделия декоративного и прикладного характера XIV—XX вв. из известных керамических центров Украины, а также фрагменты изразцов и посуды, которые невозможно реконструировать.

Ключевые слова: украинская керамика, коллекция, Петр Лининский, изразцы, посуда, реставрация.



Експедиції

Тетяна ГОЩІЦЬКА

СЛІДАМИ МИХАЙЛА ЗУБРИЦЬКОГО

(на основі польових матеріалів з народного будівництва зібраних в с. Мшанець та Плоске, Старосамбірського р-ну Львівської обл.)

В умовах трансформації та стрімкого зникнення явищ традиційної культури зростає потреба ретроспективних досліджень, які дають змогу виявити стан їх збереження, трансформацію та розвиток. Метою нашої статті є дослідження традиційної культури Мшанця та його околиць у сфері народної архітектури, оцінка повноти і доповнення матеріалу зафіксованого М. Зубрицьким з віддалі більш ніж століття.

Ключові слова: етнічна культура, традиція, народна архітектура, традиційне житло, ритуал, звичай.

У науковій спадщині залишеній видатним народознавцем Михайлом Зубрицьким, чи не найяскравіші сторінки присвячені вивченню традиційного укладу однієї з етнографічних груп українських горян — бойків. Свій матеріал дослідник збирав в селі Мшанець (де керував парохією) та його околицях. Його роботи вирізняються надзвичайно багатим і яскравим наповненням фактичного матеріалу, завдяки чому зараз ми маємо у своєму розпорядженні докладний зріз особливостей побуту, світу вірувань та уявлень мешканців традиційного бойківського села[1] [1].

Ми хотіли б привернути увагу до тих робіт вченого, які безпосередньо присвячені чи принагідно торкаються питання народної архітектури. Насамперед це — «Селянські будинки у Мшанци, Старосамбірського повіту» [2], «Будинки і майстри» [3], «Народній календар, народнії звичаї і говірки, прив'язані до днів в тижни і до рокових свят (записані у Мшанци, Староміського повіту і по сусїдних селах)» [4], «Село Кіндратів (Турецького повіту)» [5]. Ми знаходимо докладний опис як матеріальної частини будівництва, так і унікальні записи, які ілюструють яскравий світ вірувань, пов'язаних із будівництвом. Попри те, що не можна стверджувати про цілковиту вичерпність зафіксованого матеріалу, ці статті вже стали класичними для дослідників, які торкаються питання етнографії Бойківщини.

У цій статті нас цікавитиме ступінь збереження та розвиток традиційної культури Мшанця та його околиць в сфері народної архітектури, а також оцінка повноти і доповнення матеріалу, зафіксованого М. Зубрицьким з віддалі більш ніж століття. Подібна форма дослідження була вибрана з огляду на те, що в українській етнології ми маємо досвід подібних робіт, які дали надзвичайно цікаві результати і засвідчили доцільність застосування цієї методики [6].

У процесі дослідження ми зробили кілька етнографічних виїздів та обстежили села Мшанець та Плоске, опитали 18 респондентів, обстежили чотири пам'ятки народної архітектури та виявили і зафіксували низку предметів інтер'єру традиційного житла. Така невелика кількість обстежених пам'яток пов'язана з тим. що в 1933 р. в Мшанці сталась велика пожежа, яка, як розповідали інформатори, знищила 35 дворів. Також ми використали люб'язно нам надані польові матеріали з теми «Взаємодопомога в українській сільській громаді»,

[1] В подальшому тексті власний польовий матеріал подається без уточнення авторства.

зібрані Романом Тарнавським, та з теми «Будівельна обрядовість», зібрані Андрієм Зюбровським в ході польової експедиції в липні 2005 р. в Старосамбірському районі Львівської області.

Надалі, для зручності викладу та сприйняття матеріалу, спершу розглянемо матеріальну частину будівництва житла та господарських споруд, а далі ми перейдемо до вірувань та звичаїв, пов'язаних з будівництвом.

Насамперед варто розпочати із планувальної структури двору. М. Зубрицький засвідчив побутування на досліджуваних теренах двору зімкнутого типу, де житлові та господарські будівлі зібрано під спільним дахом і розміщені в ряд. Зокрема, він наводить такі типи планувальної структури: комора + хижа + сіни + боїще + стайня [7]; комора + хижа + прибік + сіни + боїще + половник + стайня \ загата (по всій ширні будівлі) [8], або комора + хижа + сіни + стайня — у випадку, якщо селянин був бідніший — сіни виконували також функцію «боїща» [9], або, як побутує зараз, — «боща». Зафіксовані нами будівлі демонструють наступні типи планувальної структури:

комора + «боща» + комора + сіни + хата[2];
хата + сіни + комора + «боща» + «куча»[3];
комора + кімната/сіни + хата[4];
комора + хата + кухня/сіни + хата[5].

У зафіксованих садибах окремо зведені стайні та кучі, що свідчить про поступову трансформацію із двору зімкнутого типу до типу двору вільної забудови. Житла традиційно орієнтували вікнами на схід[6], лише за умови крайнього браку землі для забудови це правило порушували, і в глухій, торцевій стіні прорубували вікно [10].

Згідно з інформацією Михайла Зубрицького раніше фундаментів не влаштовували, а «трами» клали безпосередньо на землю, і лише під кути та «на звязинах» підкладали велике каміння [11]. Опитані ж нами інформатори свідчать, що якщо «пляц» був сухий то допустимо було класти підвалини безпосередньо на землю, якщо ж ні, то обов'язково робили підмурівок з каменю, скріпленого глиною[7].

Стосовно конструкції зведення стін, то найбільшого поширення набули будівлі, споруджені в зрубній техніці «в вугла»[8], «сруп» [12], з півколод (смерекових чи ялинових). Вінці зрубу в'язались у простий замок з випуском. Оскільки стіни зводили з якісного хвойного дерева то вони практично не потребували зовнішньої обробки і забілювались тільки «шпари» між вінцями зрубу[9].

Під стінами обов'язково споруджували «приспу» з дощок, глини і каміння. З одного боку, на ній сиділи, виконували певні роботи, в негоду по ній можна було перейти до стайні чи комори, а з іншого — «приспа» виконувала також теплоізоляційну функцію: «...То не тягнуло так. Тепло, красно, та й гриб не метав...»[10].

Судячи з отриманих свідчень, стелю («повалу») у давніших будівлях споруджували з півколод[11]. Вони спиралися на один повздовжній «ґрагар»[12], на якому, «щоби грім не бив», різьбили хрест[13], дату зведення житла та інколи квітку[14].

[2] Хата 1936 р. спор. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл., власник: Волощак Федір Іванович, 1934 р. н.

[3] Хата 1915 р. спор. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл., власник: Волощак Федір Іванович, 1934 р. н.

[4] Хата 1933 р. спор. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл., власник: Дилин Михайло Іванович, 1936 р. н.

[5] Хата 1933 р. спор. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл., власник: Петричкович Марія Петрівна, 1900 р. н.

[6] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисика Михайла Михайловича, 1928 р. н.

[7] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.; від Карпишин Василя Павловича, 1927 р. н.

[8] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гадзан Марти Іванівни, 1920 р. н., уродженка с. Бабине, Старосамбірського р-ну.

[9] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Волощака Федора Івановича, 1934 р. н.

[10] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Карпишин Василя Павловича, 1927 р. н.

[11] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Терлецької Катерини Михайлівни, 1926 р. н.

[12] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець, Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Карпишин Василя Павловича, 1927 р. н.

[13] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисика Михайла Михайловича, 1928 р. н.

[14] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Петричкович Яни Гнатівни, 1928 р. н.

Дахи зводили чотирисхилі, на кроквах «крулях». «Крулі» встановлювали переважно через 1 м, і їх висота залежала від того, чим покриватимуть дах — якщо пошивали, наприклад, соломою — то його робили стрімкішим[15]: «…Кровлї уставляють досить стрімко, через що і стріха стрімка і не псуєть ся скоро від дощу, бо вода скоро спливає на землю…» [13]. Це було зумовлено також тим, що стрімка стріха забезпечувала відповідний простір на «поді» — на горищі, де складали сіно та тримали збіжжя[16]. На крокви прибивали лати, а до них вже пошивали сніпки з житньої соломи. Коли виникала необхідність, господар замінював зіпсуті сніпки і таким чином відновлював стріху. Гребінь даху додатково укріплювався «кізлинями» (дві ялові планки, збиті перпендикулярно), «ярмом» (дві довгі паралельні планки, з'єднані поперечинами) чи «палубами» (дерев'яний жолоб) [14]. В часи М. Зубрицького дахи переважно покривали соломою, а в Мшанці була лише одна хата під «ґонтьом». Такий стан речей, згідно отриманих свідчень, зберігався практично до 40-х рр. XX ст.

У традиційних житлах була глиняна долівка, її набивали дерев'яними «добинками», і кожної суботи таку «підлогу» мили і підмащували жовтою глиною[17].

М. Зубрицький свідчив, що здебільшого в хатах було три вікна, в одному вікні — від 6 до 12 шибок. Часто їх закріплювали намертво цвяхами або дерев'яними кілочками. Також могли споруджувати вікна на завісах, але таких було небагато. Також робили вікна, які кріпились на дерев'яних рейках і при потребі їх можна було відсунути або й зняти [15]. На жаль, нам не вдалось зафіксувати жодних свідчень про це.

Щодо системи опалення, то отримали велику кількість згадок про ще порівняно недавнє побутування тут курної системи опалення[18]. Інформатори свідчать, що на початку 50-х рр. XX ст. в Мшанці збереглась ще одна курна хата[19]. Піч споруджували в куті житлової камери з правого боку від дверей. Зводили її з глини і каменю просто на долівці[20]. «Челюсті» печі формували за допомогою дерев'яних підпор і округлих «клецків». Через кілька днів їх підпалювали, дерево вигорало, і робоча частина печі була готова. Між піччю і стіною влаштовували запічок, а перед челюстями припічок [16]. Дим виходив через челюсті, далі підіймався догори і виходив через отвір в повалі, який після того, як напалять, закривали шматтям чи дошкою[21]. П'єци робили великі на 8-10 хлібів і щоразу після випікання піч всередині підправляли глиною[22]. У хатах з курною системою опалення стіни не білили: «…Не білили, то й так називат — курна хата…»[23], а «…мили до половини, від половини кільково то була сажа, було чорно, а тут трохи мили…»[24].

З правого боку від входу в житлову камеру стояла дерев'яна «полиця»: «…В них кладуть миски, горці, фляшки, держать там молоко в гоцях і заміщують инші дрібниці…» [17]. Далі вздовж фронтальної стіни була довга нерухома лава. Використовували також менші ослони[25]. У найдальшому від печі куті стояв стіл-скриня. Він складався з «підсто-

[15] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[16] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець, Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Карпишин Василя Павловича, 1927 р. н.

[17] Записано 16.06.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Матішак Катерини Олексіївни, 1929 р. н.

[18] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Волощака Федора Івановича, 1934 р. н.; від Цисика Михайла Михайловича, 1928 р. н.; від Карпишин Василя Павловича,1927 р. н.; від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.; Записано 27.07.07 р., в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гадзан Марти Іванівни, 1920 р. н., уродженки с. Бабине Старосамбірського р-ну; від Терлецької Катерини Михайлівни, 1926 р. н.; від Никодяк Катерини Лук'янівни, 1935 р. н.; Сисин Анни Миколаївни, 1931 р. н.; від Матішак Катерини Олексіївни, 1929 р. н.; від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.;

[19] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Волощака Федора Івановича, 1934 р. н.

[20] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске, Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гадзан Марти Іванівни, 1920 р. н., уродженки с. Бабине Старосамбірського р-ну.

[21] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске, Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Терлецької Катерини Михайлівни, 1926 р. н.

[22] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гадзан Марти Іванівни, 1920 р. н., уродженки с. Бабине Старосамбірського р-ну.

[23] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисика Михайла Михайловича, 1928 р. н.

[24] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Терлецької Катерини Михайлівни, 1926 р. н.

[25] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

лин» або «столвн» та кришки — «накриви», його: «ладять з яворових дощок і дуже його шанують через те, що на нїм їдять, лежить хліб, паска і на Святий вечір сніп...» [18]. Для сну використовували дерев'яні ліжка[26], на які стелили солому, далі плахти чи «ґодзи»[27]. Ложки зберігали в «лижнику»[28] чи «залижнику»: дві невеликі дошки, збиті перпендикулярно, — в одній були посверлені дірки, куди і вставляли ложки[29].

Житло освітлювали «скіпами» довгими лучинами які запалювали по черзі. У тому випадку якщо в господарстві були вівці, то використовували лоєві світильники. Якщо ж розводили бджіл, то могли використовувати воскові свічки, але вони були достатньо дорогими, тому не набули широкого вжитку. З часом почали використовувати гасові лампи фабричного виробництва[30].

У сінях також була глиняна долівка, оскільки бідніші селяни безпосередньо в них молотили зерно, тобто інколи вони виконували функцію «боща». Тут же інколи стояли жорна [19]. На горище («під») вела драбина з сіней, там зберігали сіно, інколи збіжжя. В сінях часто влаштовували двоє наскрізних дверей[31]. Двері закривались на дерев'яні засуви чи «замки» з дуже простим механізмом [20], які з часом замінили металеві[32].

Комору зблоковували із житлом, тут у скринях зберігали виткане полотно, в окремих дерев'яних «перерубах» тримали різноманітне збіжжя: біб, горох, фасолю, пшеницю, овес, ячмінь[33] тощо, і відповідно комора була першим приміщенням, де почали стелити підлогу з дерев'яних дощок[34]. На «жердках» чи в скрині («куферці»[35]) зберігали також святковий одяг[36].

Також при хаті споруджували «боща» — стодолу, сюди звозили снопи і молотили збіжжя. При «бощі» споруджували «ріг» для зберігання сіна[37].

Так само при хаті була зблокована одна чи дві стайні, залежно від кількості худоби в господарстві. У ній настеляли дерев'яну підлогу, найчастіше сосному, яка добре витримувала вологу[38]. Коло стайні ж робили невелику прибудову «кучу» для утримування свиней [21].

Для зберігання взимку картоплі та інших коренеплодів викопували «пивниці», «погріби»[39] чи «ями». Найпростішими за конструкцією були «ями»: прямокутна яма, дно якої вистеляли соломою чи сухим листям, в неї засипали картоплю, прикривали соломою, застромляли жердину обмотану соломою для вентиляції і робили насип з глини. Таким чином зберігали здебільшого насіння[40]. Пізніше почали споруджувати більш досконалі «склепи», викладені каменем [22].

Стосовно самого процесу зведення житла, то М. Зубрицький звернув увагу на звичай громадської допомоги під час будівництва, пам'ять про який порівняно добре збереглась і в наш час. Господар міг кликати односельців на допомогу вже на

[26] Записано 27.07.07 р., в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[27] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[28] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[29] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске, Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Никодяк Катерини Лук'янівни, 1935 р. н.; Сисин Анни Миколаївни, 1931 р. н.

[30] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[31] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Волощака Федора Івановича, 1934 р. н.

[32] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[33] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[34] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Никодяк Катерини Лук'янівни, 1935 р. н.; Сисин Анни Миколаївни, 1931 р. н.

[35] Записано 16.06.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Матішак Катерини Олексіївни, 1929 р. н.

[36] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гадзан Марти Іванівни, 1920 р. н., уродженки с. Бабине Старосамбірського р-ну.

[37] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.; Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Никодяк Катерини Лук'янівни, 1935 р. н.; Сисин Анни Миколаївни, 1931 р. н.

[38] Записано 16.06.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Матішак Катерини Олексіївни, 1929 р. н.

[39] Записано 27.07.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Сап'як Стефанії Олексіївни, 1949 р. н.; Коровець Ганни Михайлівни, 1930 р. н.

[40] Записано 16.06.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Матішак Катерини Олексіївни, 1929 р. н.

етапі звезення будівельного матеріалу, йому допомагали, при потребі, розбирати старе житло, на місці якого планувалось будівництво та безпосередньо під час спорудження нової будівлі [23]. Пам'ять про це фіксуємо і зараз: «*...Люди помагали будувати і їм за це ніхто не платив. ...То господар ходив запрошувати «до помочи». В кожного було багато родичів, бо мали по вісім — десять дітей. Пішли та й помогли родичі і сусіди. Зараз хто тобі буде безплатно помагати? Як мав поважну причину, то міг і не прийти «до помочи». Ніхто за це на нього не ображався...*»[41]. Оскільки будівництво відносилось до найважчих робіт, то толоку скликали лише в будні дні. «*В свято не робили. Могли в невелике свято піти помогти священику, а в неділю — ні*»[42], і називали це — «*йти на будову*»[43]. Господар міг сам запрошувати на толоку[44], але помічники могли приходити і без запрошення — це стосувалось сусідів, які виконали свою роботу раніше[45], чи у випадку допомоги бідним односельцям[46] чи погорільцям[47]. Переважно помічники працювали за «гостину»[48]. «*Такі люди були, що помагали без всякого. Навіть майстру могли не платити, якщо він був добрим сусідом чи родичем...*»[49], інколи платили лише майстрові[50], або наймали кількох помічників, «*то свої помагають безплатно, а чужі беруть гроші...*»[51]. Важливим був звичай допомоги погорільцям. «*У 1933 році у нас тут всьо згоріло. І війт виділив ліс. Все село їздило в ліс, «клеци» різали і звозили до хати. Громада мала громадський ліс і могла виділити з нього «клеців» безплатно*»[52]. Михайло Зубрицький зазначав, що селяни радо брали участь в будівництві чи ремонті громадських споруд (ймовірно, тому що це була свого роду справа престижу, вони свідчили про згуртованість та до певної міри про заможність громади), зараз же фіксуємо: «*Сходяться всі гуртом, як війт закликав. Церкву в нас побудували спеціальні майстри. Їм платили, громада кормила*»[53].

Переходячи до питання підбору будівельного матеріалу, необхідно зазначити, що досліджувані терени знаходяться в зоні поширення смерекових лісів, відповідно основним будівельним матеріалом було дерево, а глину і камінь використовували лише для набивання долівки, спорудження приспи тощо. Найбільш придатною респонденти вважали смереку — «*...тепла дуже і... легка*»[54], ялиці[55], сосні «*добре витримує воду*»[56]. З дуба

[41] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Дилин Михайла Івановича, 1936 р. н.

[42] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну, Львівської обл. від Кирин Павла Ільковича, 1925 р. н.

[43] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Кирин Павла Ільковича, 1925 р. н.

[44] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[45] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну, Львівської обл. від Кирин Павла Ільковича, 1925 р. н.

[46] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Ґудзь Катерини Федорівни, 1932 р. н.

[47] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Ґудзь Андрія Андрійовича, 1931 р. н.

[48] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Дилин Михайла Івановича, 1936 р. н.; Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Кирин Павла Ільковича, 1925 р. н.; Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[49] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Кирин Павла Ільковича, 1925 р. н.

[50] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[51] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Ґудзь Андрія Андрійовича, 1931 р. н.

[52] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Дилин Михайла Івановича, 1936 р. н.

[53] Записано Р. Тарнавським 15.07.05 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Кирин Павла Ільковича, 1925 р. н.

[54] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[55] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Волощака Федора Івановича, 1934 р. н.

[56] Записано 16.06.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Матішак Катерини Олексіївни, 1929 р. н.

(оскільки він не поширений на цих теренах і відповідно дорожчий) зводили лише нижні вінці зрубу «трам'я»[57]. Згідно зафіксованих свідчень, придатна для будівництва деревина мала мати принаймні 50—70 років — «*...воно є твердше, бо молодняк то є рідоньке...*»[58]. Зрубували дерево традиційно взимку.

Далі вибраний матеріал продовжував проходити перевірку за допомогою низки заборон. Так уникали дерева з омелою «відьмячою мітлою»[59], дерева, «*...що єго стинають на будинок, завісить ся на друге, не хвалять собі сего, бо певно буде горіти...*» [24], уникали дерева зі «свічкою» — «*...таке дерево нечисте: тогди в хижи «лупкат» «стрілят», а се на зле ворожит...*» [25].

Керував будівництвом майстер-будівельник, який в народній свідомості наділявся певними надприродними здібностями, і, відповідно, міг справляти позитивний чи негативний вплив на майбутню долю мешканців житла, яке він зводив [26]. Михайло Зубрицький зазначав що

> «*майстер мусить «знати від себе», знатися з нечистим, щоби йому не шкодило. ... Повідають нераз: «Він добрий майстер, до всього придатний, але не знає від себе». Такий і не бере ся до великої роботи. Се й є причина, що хто будь не візьме ся до нової роботи, ані в старій будівлі не підійме ся робити, які нові перерібки*» [27].

Ці уявлення фіксуємо і зараз, так селяни вірять, що

> «*має бути розумний. Має мати від себе якийсь талант. Інакше він не подужає щось будувати*»[60], «*...майстри знають... шо же зробити, шо він може і вмерити навіть*»[61], «*...може зробити. Може, шо не буде ся вести господарка. Є всякі....*»[62].

Здебільшого запрошували одного головного майстра, допомагали йому силами родини, інколи майстер із собою приводив кількох помічників. Цікавим є зафіксоване вірування про те що, якщо майстер почав і з якихось причин полишив роботу, комусь іншому небезпечно було братися її закінчувати:

> «*Старі люди казали, як бис пішов, щоб інший майстер не йшов добудовувати хату, або щось там, щось робити. Ну щось він знав, щось він ворожив. Другий би не пішов...*»[63].
>
> «*Там в Галівці пішов ставити, та й не знав ніц, тай вмер. А другий каже: «Я поставлю. Я закінчу». Як-би він не знав, він би не йшов ставити хату*»[64].

При виборі місця для житла впершу чергу звертали увагу на сухі, рівні ділянки недалеко від води[65]. Далі місце перевіряли за допомогою різноманітних прикмет і заборон. Бойки традиційно остерігались будувати на межі, на дорозі, на стежці («*...де люди ходят, там ця хата довго стояти не буде. Або розвалит ся, або запалит грім...*»[66]), на окапі[67], на місці старої хати, якщо вона згоріла від удару блискавки[68]. У випадку, якщо будували на місці старої хати, то заборонялось прибудовувати щось з її західного боку[69]. Інколи користувалися послугами професійного «ворожільника», але М. Зубрицький

[57] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[58] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Карпишин Василя Павловича, 1927 р. н.

[59] Записано А. Зюбровським 15.07.2005 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[60] Записано А. Зюбровським 15.07.2005 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Стецьковича Івана Федоровича, 1939 р. н.

[61] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Матішак Катерини Гнатівни, 1923 р. н.

[62] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисика Михайла Михайловича, 1928 р. н.

[63] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Волощака Федора Івановича, 1934 р. н.

[64] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Матішак Катерини Гнатівни, 1923 р. н.

[65] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисика Михайла Михайловича, 1928 р. н.

[66] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Волощака Федора Івановича, 1934 р. н.

[67] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Матішак Катерини Гнатівни, 1923 р. н.

[68] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Волощака Федора Івановича, 1934 р. н.

[69] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

іронічно зазначав, що ніколи не чув, щоб за його порадою перенесли місце будівництва [28]. Визначальною при виборі була думка майстра-будівельника.

«Він як знає, то вже знає, що то є чисте місце. А як щось там є, він повість: «Нє, я тут будувати не буду»[70];

«...як майстер є добрий, то він подивився, чи той пляц є чистий»[71];

«...але майстри тото знали, де ставити, де чистий пляц, де нечистий»[72].

У тому випадку якщо пляц виявлявся «нечистим», майстер міг цьому зарадити:

«В нас там, так само на горі ставила жінка хату. І зачали ставити хату, так, а пляц нечистий бив. І вона казала, як то перше не било татого, такого всякого, а така своя во роба, шмаття. Повідат:

— Я вам дам дві пари шматтяя, тілько ж би тут ми хата била, пляц би бив чистий.

А той майстер каже.

— Добре. Я тобі так зроб'ю.

Він подивився, подивився на то всьо — пляц не був чистий, і взяв тото нагнав. Як тото вигнав, то так воно всьо рипіло, кукурудзя пригнало аж до землі, так він тото вигнав. То таке як злого духа вигнав. Хто його знає, як він то виганяв... Він хіба сам знає.А та ґаздиня казала, каже:

— Йой, я так би хотіла видіти, шо то є, яке то то є...

— А дай мені ще пару шматтяя.

— Дам!

І вона пообітцяла ще шматтяя дасть і повідав (майстер. — Т. Г.):

— Ходи сюда. Стала бис на той пляц. — Він повідат: «Ставай мені наперідки, таво».

Вона йому стала наперідки, але виділа хоба порося, як то кажуть, матку з поросятім. Вона таке ввиділа. То то було нечісте. А він тото вигнав відтам...»[73].

«Як во сусідска хата, а майстер ставив йому хату ту во над водов, ту пляц не був чистий і він тото так само відтам, з того пляцу вигнав. Ту пригнало всьо. Пішло потому, ту ген де один чоловік сіно сушив, то йому то сіно забрало і пішло десь виськ тото. Нагнав гет...»[74].

Яскраві свідчення про надзвичайні здібності майстра фіксував М. Зубрицький:

«Той сам Гриць із Скородного ставить сего року з Луцьом попівство в Плоскім. Луць довбав дерево долотом, котре держав в лівій руці, а в правій топір, і обухом бив долото. Якось топір відскочив і затяв го вістрьом в чоло, а долото вискочило з руки, упало і протяло ногу. Однак кров не текла, бо не пустив. Як він се зробив, не хотів повісти, а научив ся сеї штуки від Вилгелема, німця (кольоніста), майстра з Бандрова. Робили разом в Лютовищох; Вилгелем упився і повів Луцьови, як не пустити крови. Вилгелем упав раз на погарці в Мшанци в яму, звідки добували нафту, потовк ся, покалічив. Кров доти ішла, доку еї не увидів. Зараз стала» [29].

«Оден молодий ґазда таке оповідав про сего Вилгелема. Бандрівце ставили верх на нашій церкві. Наш отиць рубали поліна на оборі і так їх ноги заболіл, що уклякли, так на колінціх влізли до хижі. Післали мене до Велгелема. Він прийшов, зняв капелюх, прикляк, закляв, бо щось мовив, і вітцю подало, бо пішли тої хвилі до роботи» [30].

З майстром намагалися підтримувати добрі стосунки, нічим не ображати, щоб не накликати на себе його немилість. Особливу силу і вплив на майбутнє мешканців майстер мав під час закладин будівлі:

«Перед зав'язинами будинку, коли майстер вирубує карб, затинає трам на людей, на худобу, або інше шо увидить, щоби єму не шкодило» [31].

Вважається, що в цей час небезпечно навіть проходити повз місце, де розпочинають будову:

«Моя мама казала, майстер казав так — шо якщо в той час, коли вже трам'я зав'язють, якби щось знали, що не можна людям на той час виходити туди. Бо вони в той час молять чи шо...»[75].

Важливе значення надавалося часу початку зведення житла. Насамперед заборона стосувалась будівництва в високосний рік.

«А кому конче треба було будувати, то цього року зав'язує, а на другий — високосний — кінчає хату. Аби тільки затягнув ті трами...».

[70] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Никодяк Катерини Лук'янівни, 1935 р. н.; Сисин Анни Миколаївни, 1931 р. н.

[71] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[72] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Матішак Катерини Гнатівни, 1923 р. н.

[73] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[74] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[75] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Никодяк Катерини Лук'янівни, 1935 р. н.; Сисин Анни Миколаївни, 1931 р. н.

Інформатори свідчать що «*...то робили в певні дні...*»[76]. Наприклад, понеділок (як і назагал в українців) вважався «важким днем» [32]: «*...В понеділок всякий випадок — ні. В понеділок не зав'язували...*»[77]. Не схвалювали також початок роботи у середу[78] чи п'ятницю[79], натомість розпочинали вранці[80] у вівторок, четвер та в суботу [33].

М. Зубрицьким зафіксоване цікаве ворожіння про майбутню долю мешканців хати на першій трісці, яка відлетіла з підвалин:

> «*Як перша тріска, коли майштер зачинає тесати, упаде від луба до землі, буде мерлець; як тим боком, що від дерева — весілля, як упаде на двір, за трам — буде мерлець або «чкода»; як до середини будинку, буде весілля. Як тупір за першим разом дасть огню — буде горіти...*» [34].

Коли зроблено перші врубки, наступав час для так званої «будівельної жертви». В досліджуваному регіоні, як і на загал по Україні, зафіксовано її побутування у безкровному варіанті. Зав'язуючи підвалини на кутах, майстер вирізав хрест[81], куди закладав певний набір предметів: гроші «копійки»[82], часник, який лежав на столі на Святий вечір[83], кропили свяченою водою[84], клали зілля — водолян, троян і чорнотою[85], «*крейцарь на четверо розрубаний в чотирьох углах по одній четвертині і чорного єдвабу, а біда не приступить, а також щоби чорна худоба множилася... кладуть також живе срібло в пір'ю, щоби все множилося, олово, барвінку на весілля, вовну, овес, сіль, вербу, біле дерево, подібне до трепети, крейду, вугля, щоби велика худоба множила ся — і біла і чорна*» [35], після чого заклад закривали і кликали священика для освячення підвалин[86]. Після закладин господар повинен був почастувати майстра, запрошеного священика і сусідів [36]: «майстер каже: «Я зробив то, шо треба, значить могорич»[87].

Зафіксовано одиничне свідчення про те, що наступну інформацію про місце, вибране для житла, міг дати сон майстра коло зав'язаних підвалин.

> «*Вже, значить, затєгнули трам'я, затєгнули і полягали... а такий хрестик зробили з патичків і так зап'єли і полягали. Полєгали..., встают і каже: «Ту добре місце, добре будувати». Полєгали так збоку, але то майстер всьо знав, знав що до чого*»[88].

Робота майстра вважалась закінченою, коли зводили крокви, і на першу з них майстер напинав будівельну віху — «квітку»[89], «віху»[90], «вінок»[91]. То був букет[92], «квіти, вкривані платком»[93], гілки «яловця»[94], прикрашені «папір'ям»[95] чи кольоро-

[76] Записано А. Зюбровським 15.07.2005 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[77] Записано А. Зюбровським 15.07.2005 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[78] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[79] Записано А. Зюбровським 15.07.2005 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[80] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[81] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Карпишин Василя Павловича, 1927 р. н.

[82] Записано А. Зюбровським 15.07.2005 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Стецьковича Івана Федоровича, 1939 р. н.

[83] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Никодяк Катерини Лук'янівни, 1935 р. н.; Сисин Анни Миколаївни, 1931 р. н.

[84] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[85] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[86] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Матішак Катерини Гнатівни, 1923 р. н.

[87] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[88] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Никодяк Катерини Лук'янівни, 1935 р. н.; Сисин Анни Миколаївни, 1931 р. н.

[89] Записано А. Зюбровським 15.07.2005 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Стецьковича Івана Федоровича, 1939 р. н.

[90] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Никодяк Катерини Лук'янівни, 1935 р. н.; Сисин Анни Миколаївни, 1931 р. н.

[91] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[92] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Гадзан Марти Іванівни, 1920 р. н., уродженки с. Бабине Старосамбірського р-ну.

[93] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Карпишин Василя Павловича, 1927 р. н.

[94] Записано А. Зюбровським 15.07.2005 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Стецьковича Івана Федоровича, 1939 р. н.

[95] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

вими «політичками»[96]. Далі слідувала гостина — «могорич»[97].

Інколи, з певних причин, незадоволені майстри могли дошкульно пожартувати з господаря. В етнографічній літературі знаходимо подібні приклади, коли замуровували шматок скла в комин чи засипали сіль, яка мала притягувати вологу між вінці зрубу тощо [37]. У більшості випадків за могорич таку «шкоду» усували. Наведемо подібний випадок:

«Я знаю — мурували хату в одного і замурували йому фляшку на угол, то саме горлишко на углу. Дує вітер, а воно: «Гууууууу!» — відчуває людина. Ну і всьо. Він живе, а воно і гуде і гуде. Ну кажут:

— Ми тобі то зробимо, значить, шо не буде. Давай могорич!

І заліпили дірку»[98].

Опитані респонденти засвідчили, що входячи перший раз до хати, поперед себе пускали півня — «жиби добре все било»[99], кота, собаку — «буде добре»[100]. Зафіксовано кілька свідчень про те, що когута залишали на ніч, але більшість інформаторів свідчили, що заходили одразу слідом за твариною. Побутувало також вірування. що в готовому житлі потрібно залишити щось недоробленим ще на рік[101].

Низка заборон була пов'язана зі здійсненням переробок у вже зведеній хаті. Зокрема, категорично заборонялося прорубувати нові вікна, але разом з тим дозволялося їх закладати, якщо в цьому виникала необхідність[102].

«Ані в старій будівли не підійме ся робити, які нові перерібки. В Михнівци домагав ся священик від майстрів, що направляли помешканє, щоби вирубали єму в сліпій стіні вікно. Однак ніхто не брав ся до сего. Так він взяв сам топір у руки і, затявши раз стіну, сказав: «То на попа», за другим разом «То на попадю», а за третім разом: «А то на єго діти». Початок зроблено. майстри за хвилю вирубали вікно» [38].

Михайло Зубрицький описав також вірування в «домашнього духа» — «хованця», який допомагав в господарстві при умові, що з ним добре обходились [39]. Дослідник зафіксував яскравий сюжет, у якому «хованець» народжується з мертвонародженого чи вбитого молодшого брата, і виказує себе тільки тоді, коли зрубують вербу, в якій він живе, з того моменту домовик починає допомагати у господарстві, у подальшому його вбив грім під час грози [40]. Інформатори вживають назви «домовик»[103], «годованець»[104], «федьо»[105] і характеризують як «нечисту силу».

«То таке казали, шо вони їм дают десь там на п'єц їсти. Що десь там на Святий вечір, чи яке, саме перше їм дають, бо як не дадуть їм — вони все рознесуть в хаті... Ні солене їм ні. Вони за солене злостят. Та чуєте шо — розмітували всяке, як їм не сподобалось... »[106].

Ми зафіксували вірування про появу домовика зі «зноска», якого дев'ять днів носять під пахвою[107]. Запис, зроблений М. Зубрицьким, був більш повним:

«Хто хоче мати хованцьа, як знесе курка яйце зносок, носит го 9 днів під лївим плечом, не миє ся, не кстит ся, не мовит паціру. По дев'ятьох днях виймає з під плеча і ударит прутом єдноростом (лїторосткою, що за єдин рік виросте), а з яйцьа вискочит паничик і питат ся: «Чого пожадаш? То я ти буду помочи» [41].

[96] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Волощака Федора Івановича, 1934 р. н.

[97] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Никодяк Катерини Лук'янівни, 1935 р. н.; Сисин Анни Миколаївни, 1931 р. н.

[98] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[99] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[100] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[101] Записано А. Зюбровським 15.07.2005 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Стецьковича Івана Федоровича, 1939 р. н.

[102] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Цисик Марти Олексіївни, 1925 р. н.

[103] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[104] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Дубей Анастасії Іванівни, 1927 р. н.

[105] Записано 16.06.07 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.

[106] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Дубей Анастасії Іванівни, 1927 р. н.

[107] Записано А. Зюбровським 15.07.2005 р. в с. Мшанець Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Нагини Михайла Даниловича, 1932 р. н.; Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Дубей Анастасії Іванівни, 1927 р. н.

Отримано свідчення й про те, що власник домовика перед смертю обов'язково повинен був передати його комусь іншому, інакше не міг померти. Демона, наприклад, можна було продати разом із чимось.

«Він буде казати: «Я тобі продаю всьо». А ви скажете: «Я всьо не хочу, хіба беру шо беру, а те всьо держи собі»[108].

Ведучи мову про стан збереження досліджуваної ділянки традиційної культури, можемо охарактеризувати його як задовільний. Так, услід за М. Зубрицьким, але з різницею в сотню років, ми фіксуємо практично ідентичну інформацію про конструкцію зведення житла, побутування курної системи опалення, інтер'єр, звичай громадської взаємодопомоги при будівництві, зарубування підвалин нової будівлі, «будівельну жертву» при закладенні нового житла тощо. Деякі елементи, проте, з плином часу зазнали змін, — так бачимо перехід від зімкнутого двору до типу вільної забудови, чи від курної до напівкурної системи опалення тощо. Деякі вірування зафіксувати вже не вдалося, зокрема заборону здійснення будь-яких переробок у готовій хаті. І попри те, що статті М. Зубрицького є безцінним джерелом, зокрема з питань народної архітектури, все ж деякі питання залишились поза його увагою. На жаль, відсутня інформація про вибір місця для житла, будівельну віху, новосільні звичаї та обряди. Саме тому важливим було проведення повторних досліджень, які допевної міри доповнили наявні вже знання. Наприклад, М. Зубрицький присвятив окрему статтю особі майстра-будівельника [42], де наводить надзвичайно цінну інформацію, яку в такій повній мірі зафіксувати зараз неможливо. Проте її вдалось доповнити зафіксованими уявленнями про небезпеку закінчувати роботу, розпочату іншим майстром, або сюжетами про те, як майстер виганяв «нечистого» з місця майбутнього будівництва, чи ворожінням про місце для житла, коли інформацію майстер мав отримати зі сну коло зав'язаних підвалин. М. Зубрицький, висвітлюючи вірування в «домашнього духа», обмежився наведенням одного, проте яскравого сюжету, де «хованцем» стає померлий ще немовлям брат господаря, і який не виказує себе, доки не знищують місце його перебування, і з цього моменту починає допомагати вести господарство і, зрештою, гине вбитий громом. Від опитаних інформаторів було отримано дані про назви домовика, функції, локалізацію у житлі та оцінку — традиційно для цих теренів негативну: «нечиста сила».

Підбиваючи підсумки, потрібно відмітити доволі добрий ступінь збереження цього пласту традиційної культури у досліджуваному регіоні і констатувати потребу проведення подібних ретроспективних досліджень, які дають змогу виявити ступінь збереження, зафіксувати трансформацію та доповнити раніше отриману інформацію.

[108] Записано 27.07.07 р. в с. Плоске Старосамбірського р-ну Львівської обл. від Дубей Анастасії Іванівни, 1927 р. н.

1. *Дем'ян Г.* Маловідомі сторінки життя і наукової праці Михайла Зубрицького / Г. Дем'ян // ЗНТШ. — Львів, 1992. — Т. CCXXIII. Праці секції етнографії та фольклористики. — С. 172—196 ; *Данилюк А.* Внесок Михайла Зубрицького в дослідження архітектури Бойківщини / А. Данилюк // Бойківщина. Історія та сучасність. — Львів, 1996. — С. 3—4.
2. *Зубрицький М.* Селянські будинки у Мшанци, Старосамбірського повіту / Михайло Зубрицький // Матеріали до української етнольогії. — Львів, 1900. — Т. XI. — С. 1—22.
3. *Зубрицький М.* Будинки і майстри / Михайло Зубрицький // Житє і слово: вістник літератури, історії і фольклору. — Львів, 1895. — Т. 3. — С. 71—75.
4. *Зубрицький М.* Народній календар, народнії звичаї і говірки прив'язані до днів в тижни і до рокових свят (записані у Мшанци, Староміського повіту і по сусідніх селах) / Михайло Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1900. — Т. III. — С. 33—60.
5. *Зубрицький М.* Село Кіндратів (Турецького повіту) / Михайло Зубрицький // Житє і слово: вістник літератури, історії і фольклору. — Львів, 1894. — Т. 4. — С. 104—112; 216—230.
6. *Сілецький Р.* Про збереження однієї етнокультурної традиції в галицькому селі (на прикладі будівельної обрядовості із с. Довпотів Калуського р-ну, Івано-Франківської обл.) / Роман Сілецький // Народознавчі зошити. — Львів, 2004. — № 1—2. — С. 250—254.
7. *Зубрицький М.* Село Кіндратів (Турецького повіту). — С. 1.
8. Там само. — С. 7.
9. Там само. — С. 1.
10. *Зубрицький М.* Селянські будинки у Мшанци... — С. 19.
11. *Зубрицький М.* Будинки і майстри. — С. 71.
12. *Зубрицький М.* Селянські будинки у Мшанци... — С. 6.
13. Там само. — С. 7.
14. Там само. — С. 7.
15. Там само. — С. 9.

16. Там само. — С. 11.
17. Там само. — С. 12.
18. Там само. — С. 13.
19. Там само. — С. 9.
20. Там само. — С. 10.
21. Там само. — С. 18.
22. Там само. — С. 18.
23. Там само. — С. 3.
24. *Зубрицький М*. Будинки і майстри. — С. 71.
25. Там само. — С. 71.
26. *Сілецький Р.* Майстер-будівельник у звичаях та повір'ях українців / Роман Сілецький // Вісник Львівського університету. Серія історична. — Львів, 2003. — Вип. 38. — С. 523.
27. *Зубрицький М*. Будинки і майстри. — С. 73.
28. *Зубрицький М*. Селянські будинки у Мшанци… — С. 3.
29. *Зубрицький М*. Будинки і майстри. — С. 74.
30. Там само. — С. 74.
31. Там само. — С. 72.
32. *Зубрицький М*. Народній календар, народнії звичаї… — С. 33.
33. *Зубрицький М*. Селянські будинки у Мшанци… — С. 6.
34. *Зубрицький М*. Будинки і майстри. — С. 72.
35. Там само. — С. 73.
36. *Зубрицький М*. Селянські будинки у Мшанци… — С. 6.
37. *Сілецький Р.* Майстер-будівельник у звичаях… — С. 536.
38. *Зубрицький М*. Будинки і майстри. — С. 73.
39. *Зубрицький М*. Селянські будинки у Мшанци… — С. 20.
40. Там само. — С. 21.
41. Там само. — С. 21.
42. *Зубрицький М*. Будинки і майстри. — С. 71—75.

Hoshchitska Tetiana

FOLLOWING MYKHAILO ZUBRYTSKY (ACCORDING TO FIELD MATERIALS FROM BOYKO AREA AND PIDHIRYA BORDERLAND)

Under conditions of transformations and rapid disappearing of traditional cultural phenomena there is a growing need in retrospective studies that might to enable a determination of artifacts as for level of conservation, transfomation and development. The aim of present paper is a research-work in traditional culture by the inhabitants of the village of Mshanets and its surroundings as well as in the sphere of folk architecture, as well as evaluation of the completeness of materials registered by M. Zubrytsky from a distance of more than a century and some additions to ones.

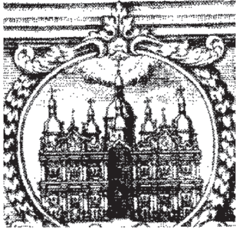
Keywords: ethnical culture, traditional culture, folk architecture, traditional habitation, custom, ritual.

Гощицкая Татьяна

ПО СЛЕДАМ МИХАИЛА ЗУБРИЦКОГО (НА ОСНОВЕ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ ПО НАРОДНОЙ АРХИТЕКТУРЕ ИЗ С. МШАНЕЦ И С. ПЛОСКЕ, СТАРОСАМБОРСКОГО Р-НА ЛЬВОВСКОЙ ОБЛАСТИ)

В условиях трансформации и стремительного исчезновения явлений традиционной культуры возрастает необходимость ретроспективных исследований, которые дают возможность определить уровень их сохранности, изменяемости и развития. Целью нашей статьи является исследование традиционной культуры с. Мшанец и его окрестностей в сфере народной архитектуры, оценка полноты и дополнение материалов, зафиксированных М. Зубрицким более 100 лет назад.

Ключевые слова: этническая культура, традиционная культура, народная архитектура, традиционное жилище, ритуал, обычай.



Матеріали

Михайло ГЛУШКО

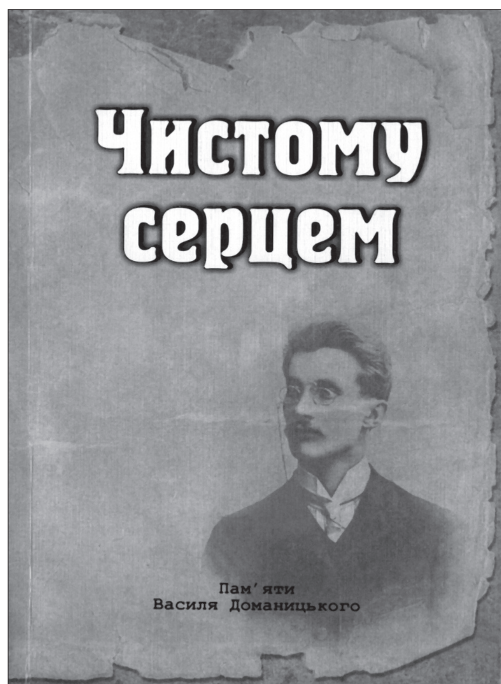
ПАМ'ЯТЬ ПРО ВАСИЛЯ ДОМАНИЦЬКОГО НЕЗГАСНА

11 вересня 2010 р. минуло 100 років від дня смерті Василя Доманицького (1877—1910) — відомого історика, літературознавця, критика, перекладача, фольклориста, етнографа, бібліографа, організатора кооперативного руху, редактора, активного члена Наукового товариства ім. Шевченка. До цієї дати кафедра української літератури і компаративістики Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького та Черкаський осередок Наукового товариства ім. Шевченка в Україні організували і провели 14—15 вересня науковий семінар «Василь Доманицький: особистість і науково-творча спадщина».

Вітальним словом семінар відкрив Анатолій Кузьмінський — ректор Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького. Відтак за участю автора, доцента кафедри української літератури і компаративістики Інни Кошової присутнім уперше продемонстрували документальний фільм «Дорога праці й болю Василя Доманицького».

Завідувач цієї ж кафедри, натхненник й організатор наукового семінару, професор Володимир Поліщук репрезентував нові видання, спеціально підготовлені та опубліковані до 100-річчя від дня смерті вченого. Зокрема, ще в 2008 р. його зусиллями український читач отримав репринтне відтворення видання 1907 р. відомого дослідження В. Доманицького «Критичний розслід над текстом «Кобзаря» Шевченка» (Черкаси, 2008. — 384 с.).

Увагу шанувальників творчості В. Доманицького обов'язково приверне перше посмертне видання його праць у двох книгах «З науково-творчої спадщини: Статті, нариси, рецензії» (Черкаси, 2010. — Кн. 1. — 438 с. ; Кн. 2. — 409 с.), упорядковане та опубліковане теж за редакцією В. Поліщука. До першої книги ввійшли різножанрові студії члена Етнографічної комісії НТШ з фольклористики («Піонер української етноґрафії (Зоріан Доленґа-Ходаковский»), «Сучасні колядки і щедрівки» тощо), історії («Про Галичину», «Про Буковину» та ін.), давньої української літератури («Невідомі вірші єромонаха Климентія (з початку XVIII віку)», «Вірші Данила Братковського»), видавничої справи, словникарства, до другої книги — історико-літературні статті, шевченкознавчі праці («Життя Тараса Шевченка», «Національність в Шевченкових творах», «Новознайдені твори Шевченка» й ін.), студії за творчістю Марка Вовчка («Авторство Марка Вовчка», «Марія Олександровна Маркович — авторка





«Народніх оповідань» (На основі нових матеріялів)» тощо), численні рецензії та бібліографічні огляди. Щонайважливіше, абсолютна більшість цих праць опублікована за першодруками, які вперше побачили світ у «Записках НТШ» та «Літературно-Науковому Вістнику», а також у таких українських часописах початку ХХ ст., як «Киевская старина», «Рада», «Громадська думка», «Діло».

До посмертного ювілею уродженця Черкащини вперше перевидали також книжечку «Чистому серцем: Пам'яти Василя Доманицького. Біографія, спомини, похорон», яку впорядкував та видрукував у 1912 р. Сергій Єфремов — його земляк і найближчий друг, відомий літературознавець, критик, публіцист та громадсько-політичний діяч. Щоправда, щойно опублікований збірник має скорочену назву — «Чистому серцем: Пам'яти Василя Доманицького» (Черкаси, 2010), — а зміст самого видання доповнюють різні «Додатки» — некрологи, посмертні телеграми, статті, зокрема й сучасних знавців життя і творчості вченого-енциклопедиста — В. Поліщука, Вадима Мицика та Володимира Мовчана.

Нарешті, В. Поліщук представив присутнім довідкове видання із серії «Черкащини славетні імена» — «Невтомний робітник на рідній ниві: Василь Миколайович Доманицький. Науково-допоміжний біобібліографічний покажчик (До 100-річчя від часу смерті)» (Черкаси, 2010. — 59 с.), який уклали працівники Черкаської обласної універсальної наукової бібліотеки ім. Тараса Шевченка за активної участі викладачів кафедри української літератури і компаративістики Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького.

Робота самого наукового семінару була проведена у семи проблемно-тематичних групах: «Василь Доманицький. Особистість. Біографія»; «Василь Доманицький в українському суспільно-гуманітарному контексті рубежу XIX—XX ст.»; «Василь Доманицький як історик та археолог»; «Літературні інтереси Василя Доманицького»; «Василь Доманицький як етнограф і фольклорист»; «Василь Доманицький як видавець і мовознавець»; «Василь Доманицький і кооперативний рух». Учасниками форуму були представники різних наукових та науково-освітніх установ України. Найбільше доповідей прозвучало про літературні студії вченого. Зокрема, цієї тематики торкнулися професор кафедри теорії літератури та компаративістики Київського національного університету ім. Тараса Шевченка Михайло Наєнко («Василь Доманицький у його літературному оточенні»), професор кафедри української літератури Переяслав-Хмельницького держуніверситету ім. Г.С. Сковороди Микола Корпанюк («Данило Братковський в оцінці Василя Даницького»), професор кафедри теорії літератури і порівняльного літературознавства Львівського на-





ціонального університету ім. Івана Франка Михайло Гнатюк («Шевченкознавчі візії Івана Франка та Василя Доманицького»), аспірант Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України Богдан Цимбал («Василь Доманицький — вовчкознавець») та інші сучасні літературознавці. Досить часто йшлося на науковому семінарі про взаємини та співпрацю Василя Доманицького з відомими діячами української науки, культури і суспільно-громадського життя початку XX ст., зокрема у доповідях заступника голови Українського інституту національної пам'яті, професора Владислава Верстюка («Євген Чикаленко як соратник Василя Доманицького»), завідувача кафедри історії та етнології Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького Віталія Масненка («В'ячеслав Липинський — літературний «хрещеник» Василя Доманицького: історія дружби та взаємин») тощо. Як уже зазначалося, уродженець Черкащини дуже тісно і плідно співпрацював з Науковим товариством ім. Шевченка. Про перші контакти і дружбу з Михайлом Грушевським, Володимиром Гнатюком, Іваном Франком та іншими діяльними членами Товариства, осягнення вченим різних галузей знань у рамках діяльності першого всеукраїнського академічного осередку тощо доповів автор цих рядків, а про публікації Василя Доманицького на сторінках «Записок НТШ» — завідувач кафедри фольклористики Львівського національного університету ім. Івана Франка Василь Івашків.

15 вересня організатори та гості наукового семінару відвідали малу батьківщину Василя Доманицького — с. Колодисте Тальнівського р-ну Черкаської обл., взявши участь в урочисто-поминальних заходах з нагоди 100-річчя його смерті. До цієї дати зусиллями місцевих жителів та за активного сприяння органів державної влади (Черкаської державної обласної адміністрації, Черкаської обласної ради, Тальнівської районної держадміністрації) упорядкували могилу Василя Доманицького та прилеглу до неї територію, відновили зламаний ще під час сумнозвісних подій у 30-х рр. XX ст. надмогильний меморіальний хрест тощо. На багатолюдному мітингу виступаючі згадали не лише про життєвий і творчий шлях свого земляка, а й про добу Холодного Яру у 20-х рр., лихоліття під час Голодомору 1932—1933 рр., репресії повоєнних років тощо. В окремих виступах пролунали заклики знести недолуге погруддя Леніна, яке і досі бовваніє неподалік від місця поховання Василя Доманицького.